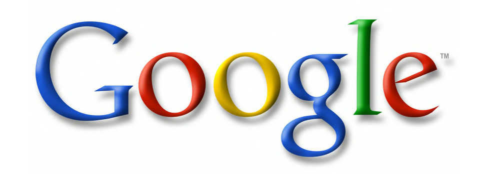




Die Stellung der Sprüche Salomos in der israelitischen Litteratur- und Religionsgeschichte.

Von

Lic. theol. Otto Meusel,
Gymnasialoberlehrer.

Wissenschaftliche Beilage
zum Jahresberichte des Fürstlichen Gymnasiums zu Schleiz.

Leipzig,
Druck von Pöschel & Trepte
1900.

1900. Progr. Nr. 768.



Die Stellung der Sprüche Salomos in der israelitischen Litteratur- und Religionsgeschichte.

Von

Lic. theol. Otto Meusel,
Gymnasialoberlehrer.

Wissenschaftliche Beilage
zum Jahresberichte des Fürstlichen Gymnasiums zu Schleiz.

Leipzig,
Druck von Pöschel & Trepte
1900.



Die Sprüchwörter Salomos nehmen unter den kanonischen Büchern des Alten Testamentes eine ganz eigenartige Stellung ein, indem sie sich nicht nur von der Gesetzes- und prophetischen Litteratur, sondern auch von den übrigen Ketubim, zu denen sie gehören, durch besondere Merkmale unterscheiden. Macht schon diese Sonderstellung der Proverbien in der alttestamentlichen Litteratur- und Religionsgeschichte die Beschäftigung mit denselben zu einer sehr anziehenden, so wird das Interesse an dieser Schrift dadurch noch bedeutend erhöht, daß die Ansichten der Forscher über das Alter und die Bedeutung derselben soweit wie möglich auseinandergehen. Gab es doch noch vor wenigen Jahren Gelehrte, die an der Salomonischen Abfassung der Proverbien als eines Ganzen festhielten, während der größte Teil der jüngsten Forscher die Periode der Ptolemäerherrschaft als Entstehungszeit annimmt.

Und in gleicher Weise wie über die Entstehungszeit schwanken die Ansichten auch über die Bedeutung, welche die Sprüchwörter Salomos für die israelitische Religionsgeschichte haben: Ist ihnen eine polemische Tendenz gegen die Gesetzeslitteratur aufgeprägt? oder sollen sie etwa einen Ersatz bilden für die im Erlöschen begriffene oder bereits erloschene prophetische Litteratur? oder bezeichnen sie die subjektive Seite der israelitischen Religion, die, wenn auch in friedlicher Wechselwirkung mit Gesetz und Prophetismus, doch ein eigenes Erkenntnisgebiet für sich bildet? Nun, jede dieser Ansichten hat ihren Vertreter gefunden, und wie unendlich schwer es ist, sich über die Stellung und Bedeutung der Proverbien in der alttestamentlichen Religionsgeschichte eine nur annähernd bestimmte Ansicht zu bilden, mag daraus erhellen, daß ein Mann wie Kuenen im Laufe der Jahre seine Meinung über diese Frage nicht unwesentlich geändert hat.[1]) Mit Recht sagt Baudissin[2]), daß sich in den über die Entstehungszeit des

[1]) Vergl. Kuenen, Histor.-krit. Einleitung III, 1, Leipzig 1894, mit der 1. holländ. Auflage dieses Werkes 1865, S 88ff.

[2]) W. G. Graf Baudissin, Die alttestamentliche Spruchdichtung, Rede beim Antritt des Rektorats u. s. f., Leipzig 1893, 24 S.

Spruchbuchs abgegebenen Urteilen die Wendungen wiederspiegeln, welche in unserem Jahrhundert, besonders in seinen letzten Dezennien, die Konstruktion der alttestamentlichen Geschichte erfahreu habe.

Auch wir wollen uns im Folgenden mit der Frage beschäftigen: „Welche Stellung haben die Proverbien in der israelitischen Litteratur- und Religionsgeschichte?“ und dabei besonders darauf hinweisen, daß die heute am meisten vertretene Ansicht, nach welcher die Sprüche fast sämtlich sehr jungen Datums sind, durchaus nicht einwandfrei ist.

I.

Zu diesem Zwecke haben wir uns zunächst mit der Einteilung und dem Inhalte unseres Spruchbuchs vertraut zu machen und im Zusammenhange damit, beziehentlich im Anschluß daran, auf solche biblisch-theologisch wichtige Punkte hinzuweisen, die entweder für das ganze Spruchbuch oder für einzelne Teile desselben besonders charakteristisch sind.

Das מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה betitelte Buch zerfällt in 9 Abschnitte von ganz verschiedener Größe.

I. Kap. 1, 1—7 enthält eine allgemeine Einleitung, in welcher Zweck und Nutzen der folgenden Spruchsammlung angegeben wird: die Sprüche sollen dazu dienen, „daß man erkenne Weisheit und Zucht“ (Vers 2a), daß man sich aneigne die Tugenden der בִּינָה, d. h. die Gabe, das Gute und Böse zu unterscheiden, der מְזִמָּה = der überall Rat schaffenden Besonnenheit, der עָרְמָה = der Schlauheit, Klugheit im guten Sinne, und der תַּחְבֻּלוֹת = der Kunst des Steuerns, der Gabe, sich durch alle Verhältnisse hindurchzuhelfen (Vers 3ff.)[1] Vers 7 bildet dann gewissermaßen das Motto zu der ganzen Sammlung: „Die Furcht Jahwes ist der Anfang der Erkenntnis; Weisheit und Zucht ist den Narren verächtlich.“[2]

---

[1]) Vergl. hierzu wie auch zu dem Folgenden: C. Feyh, Die sittl. Anschauungen des Salomonischen Spruchbuchs, Inaug.-Diss., Halle 1886, 51 Seiten

[2]) Kuenen, aus dessen oben citiertem Werke für unsere Untersuchung S. 58—100 in Betracht kommen, sowie W. Frankenberg (Die Sprüche übersetzt und erklärt, Göttingen 1898) und andere ziehen Vers 7 zu dem folgenden Abschnitte, doch scheint mir die Anrede „mein Sohn“ in Vers 8 dafür zu sprechen, daß der II. Abschnitt erst mit Vers 8 beginnt.

II. Hieran schließt sich Kap. 1, 8—9 eine Reihe Ermahnungen, die wir im folgenden der Kürze wegen mit Strack[1]) als Einleitungsreden = ER bezeichnen wollen.

Es sind keine knappen, prägnanten Sprüche, welche wir hier lesen, sondern es handelt sich um einzelne meist nicht zu lange Ansprachen mahnenden und warnenden Inhalts, die ein weiser Lehrer an einen mit „mein Sohn" angeredeten Jüngling richtet. Nur Kap. 8—9, 12 tritt die personifizierte Chokmah als Sprecherin auf, während 9, 13 im Gegensatz zu ihr Frau Thorheit redend eingeführt wird. Diesem Teile der Proverbien ist vielfach eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit eigen, durch welche man unwillkürlich an die Darstellungsweise in den Satiren und Episteln des Horaz erinnert wird: so der Warnung vor Mördern und Räubern (1, 11—14), vor Faulheit (6, 6—11), und dem Abschnitte 7, 6—23, wo bis in die kleinsten Einzelheiten geschildert wird, wie eine Hure einen unverständigen Jüngling zu umgarnen sucht. An all diesen Stellen erreicht der Verfasser die große Anschaulichkeit dadurch, daß er nicht selbst spricht, sondern den Mörder, bez. den Faulen und die Hure redend einführt. Auch 3, 27—28, 5, 12—14 und der in seiner Plastik einzigartige Spruch gegen den Falschen und Unaufrichtigen (6, 12 ff.) sind hier wegen ihrer Anschaulichkeit zu erwähnen. — 6, 16—18 findet sich ein Zahlenspruch.

Was den Inhalt dieser Einleitungsreden anlangt, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß in denselben, im Gegensatz zu den folgenden Abschnitten, nicht so sehr Jahwe als vielmehr die Chokmah im Mittelpunkt steht. Von Jahwe wird gesagt, daß er die Frommen und Unschuldigen beschützt und die Bahnen des Rechtes bewahrt (2, 2—6, 5, 21) und daß er deinen Fuß vor Verstrickung behütet (3, 26). Deshalb soll man ihn fürchten (8, 13, 9, 10) — wer das nicht thut, wird ein Gegenstand seines Hasses (3, 32—34, 6, 16—19) — und ihm vertrauen (3, 5—7, 26). Die Weisheit tritt uns hier als göttliche und als menschliche, oder wie man auch sagen kann, als objektive und subjektive entgegen. Von der göttlichen oder objektiven Weisheit, von der 3, 19 f. und 8—9 die Rede ist, heißt es, sie sei aus Jahwes Schöpferhand als erstes seiner Werke hervorgegangen, in der Urzeit, als die Welt noch nicht geschaffen war. Bei der Schöpfung der Erde sei sie Gottes Werkmeisterin gewesen, und von ihr stamme alle irdische Obrigkeit. Sie hat ihr Haus mit sieben Säulen gebaut und ein festliches Mahl bereitet und fordert diejenigen, welchen es an Ver-

---

[1]) In Strack-Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar, A. T. VI, 1888, S. 304.

stand mangelt, auf, bei ihr einzukehren. Ob wir es hier mit einer wirklichen Hypostasierung der Chokmah oder nur mit einer dichterischen Darstellungsweise zu thun haben, soll später besprochen werden.

Diejenigen Menschen nun, welche auf die Stimme dieser Weisheit hören, werden auch weise, und sofern die Weisheit Besitz der Menschen geworden ist, kann man von einer subjektiven oder menschlichen Weisheit reden. Der Anfang der Weisheit ist, Jahwe zu erkennen (9, 10); erworben und bewahrt wird sie durch „Zucht" (4, 13). Der Beginn der Zucht ist die überführende und rügende Zurechtweisung (1, 23, 25, 30). Deshalb wird der Erziehung große Aufmerksamkeit gewidmet (1, 8, 2, 1—9, 3, 1, 4, 1, 5, 11—14, 6, 20 u. a. m.), und zwar können 3, 11—12 selbst die Leiden, die Jahwe sendet, eine pädagogische Bedeutung haben. Wer auf derartigem Wege in den Besitz der Weisheit gekommen ist, erlangt תּוּשִׁיָּה (von יֵשׁ) d. h. eigentlich „wesenhafte Realität, Bestimmtheit des Willens"[1]), und damit verbindet sich nach 3, 21 und 8, 14 עֵצָה = die Gabe, wohl zu überlegen, בִּינָה (s. S. 4) und גְּבוּרָה = die Kraft, die weisen Gedanken in die That umzusetzen. Das Verhalten des Weisen wird 4, 11 als יֹשֶׁר = Geradheit, und 8, 20 als צְדָקָה und מִשְׁפָּט = Gerechtigkeit bezeichnet. Der Begriff der Gerechtigkeit geht überhaupt parallel dem der Weisheit, wie umgekehrt die Thoren als Frevler und Spötter bezeichnet werden (vergl. 1, 22, 2, 7—9, 13—15, 20—22, 3, 7, 34, 4, 11, 4, 14—19, 26—27, 8, 13, 9, 7—8). Schon all diese mannigfachen Ausdrücke, denen wir in Verbindung mit der Chokmah begegnen, lassen es deutlich erkennen, daß es sich bei dieser subjektiven oder menschlichen Chokmah nicht um ein intellektuelles Wissen, nicht um das, was wir mit dem Worte „Bildung" bezeichnen, handelt, sondern daß damit die praktische Weisheit gemeint ist, die sich im sittlichen Verhalten kundgiebt, die sich unter Umständen wohl gar mit dem, was wir „Weltklugheit" nennen, identifiziert. Das zeigen uns auch deutlich die Mahnungen und Warnungen dieses Abschnittes, die sich auf konkrete Verhältnisse beziehen. So enthält ein großer Teil desselben Warnungen vor dem Umgange mit dem buhlerischen Weibe: 2, 16—19, 5, 1—23, 6, 24—35, 7, 5—27, 9, 17: der Weise bethätigt seine Weisheit dadurch, daß er sich dieses Umgangs enthält und sich mit dem Weibe seiner Jugend, deren Lieblichkeit 5, 15—19 beschrieben wird, begnügt. Gerade in diesem Punkte zeigt es sich, wie sich die

---

[1]) Öhler, Die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit, Tübingen 1854, 32 S.

Weisheit als Weltklugheit äußert; denn der Verfasser stellt weniger die rein sittlichen Gründe in den Vordergrund; vielmehr sind es praktische Rücksichten, um derentwillen er vor dem Verkehre mit der Buhlerin so entschieden warnt: er weist auf die physischen Folgen eines unmoralischen Lebenswandels hin und erinnert daran, wie einer dadurch auch sein Vermögen verlieren und mit den Gerichten in Berührung kommen kann (so 5,9—14). —

Man soll fleißig sein (6,6—12) und Barmherzigkeit üben (3,27—28); doch daß die letztere Tugend auch ihre Grenzen hat, zeigt 6,1—5, wo dringend davon abgeraten wird, sich für den Nächsten zu verbürgen. Mit Treue und Aufrichtigkeit soll man seinem Mitmenschen begegnen (3,29, 4,24—27, 6,12—18, 8,13), und ihn nicht seines Gutes berauben (1,10—19, 4,14—17). Dem ganzen Abschnitte eignet eine ausgeprägt eudämonistische Vergeltungslehre: das Gute wird belohnt, das Böse bestraft, und zwar noch hier auf Erden, und aus diesem Grunde muß das Gute gethan und das Böse gemieden werden. Und zwar erscheint, entsprechend der zentralen Stellung, welche sie einnimmt, oft die Weisheit als die Belohnerin, bez. als die Bestraferin, so 9, 11. Die auf diese Vergeltungstheorie bezüglichen Sprüche sind folgende: 1,18,32—33, 2,21—22, 3,2—6,8,10,16—18,22—25,35, 4,8—10,12—13,22, 5,23, 6,15,24—25, 8,18—21,35—36, 9,11—12. Doch scheint man sich auch schon bewußt zu werden, daß die Theorie in der Praxis Schiffbruch erleiden kann, denn 3,31 lesen wir die Mahnung, auf den Gewaltthätigen nicht neidisch zu sein.

Man hat hinsichtlich dieses Abschnittes die Frage aufgeworfen, ob derselbe überhaupt einheitlich sei. So behauptet z. B. Bertheau[1]), es läge hier nicht ein aus einem Gusse entstandenes Werk vor, sondern eine Sammlung von verschiedenen Spruchdichtern, welche alle den Zweck haben, den Jüngling für gute Lehren empfänglich zu machen und ihn zum Streben nach dem Besitz der Weisheit zu begeistern, und zwar seien diese Ermahnungen ursprünglich gewiß Einleitungen zu größeren Spruchwerken gewesen. Der Anlaß, diesen einleitenden Abschnitt verschiedenen Verfassern zuzuschreiben, mag wohl teilweise in den Wiederholungen zu suchen sein, die sich in demselben bemerkbar machen. Indessen darf man hier diesem Argumente kein so hohes Gewicht beilegen, denn wenn sich auch der Inhalt wiederholt, so ist doch der Wortlaut meist wieder so verschieden, daß man annehmen muß, daß sich ein und

---

[1]) E. Bertheau, Die Sprüche Salomos erklärt, Leipzig 1847, S. 11 ff., 21 ff

derselbe Verfasser wiederholt. Dazu kommt, daß der Sprachgebrauch und der Stil wie auch der zu behandelnde Gegenstand ein so einheitliches Gepräge tragen, daß man schon um deswillen die Ansicht, ER sei das Werk verschiedener Autoren, aufgeben muß.

Eine andere, für unsere Untersuchung allerdings weniger wichtige Frage ist, ob diese Einleitungsreden auf einer bestimmten Disposition aufgebaut sind. So behauptet Ewald[1]), es gehe von der Tiefe in die Höhe, vom Unbedeutenden zum Wichtigen, und Hitzig erblickt in ER einen großen Tempel der Weisheit mit Vorhof, Heiligtum und Allerheiligstem. Indessen legt man dabei dem Verfasser Gedanken unter, die er gar nicht gehabt hat, und das Natürlichste wird wohl sein, verschiedene einzelne Spruchreden anzunehmen, die gar nicht durch einen inneren Zusammenhang und streng logischen Gedankenfortschritt verbunden sein sollen. Denn auch die Einteilung Stracks[2]), der in ER eine „wirkliche Disposition" entdeckt haben will, scheint mir etwas zu kompliziert und von dem Verfasser nicht beabsichtigt.

III. Der dritte Teil des Spruchbuchs umfaßt Kap. 10,1 bis 22,16 und ist überschrieben „Sprüche Salomos".

Wir bezeichnen diesen Salomo zugeschriebenen Abschnitt mit S_1. Er wird gebildet durch 375 einzelne Verse, die im Gegensatz zu ER ihrer Form nach sämtlich Zweizeiler sind und gewöhnlich aus 7, manchmal aus 8, selten aus 9—11 Worten bestehen. Auch 19,7, wo sich in dem verderbten massorethischen Texte nur ein Einzeiler findet, muß, wie wir aus dem Texte der LXX erkennen, ursprünglich ein zweizeiliger Vers gestanden haben. Auch in diesem Teile glaubt Hitzig eine kunstvolle Anordnung der Sprüche durchgeführt zu sehen; indessen wenn auch einzelne Sprüche nach der Verwandtschaft der Gedanken und hier und da solche Sprüche neben einander gestellt sind, in denen ein und dasselbe charakteristische Wort vorkommt — z. B. 10,6 u. 7, 15,33, 16,1—7,9; 16 10,12—15 —, so läßt sich im allgemeinen doch keine bestimmte Regel für die Anordnung erkennen. Allerjüngst hat man freilich die Vermutung ausgesprochen[3]), in S_1 lägen zerstreute Glieder von Spruchreihen vor, die ursprünglich alphabetisch geordnet gewesen seien, und Chajes hat es unternommen, die Sprüche, die mit dem gleichen Buchstaben beginnen, zu besonderen Spruchreihen zu vereinigen, ja innerhalb dieser Reihen

[1]) Ewald, Alter Bund [3]IV, S. 40.
[2]) Strack-Zöckler a. a. O. S. 313.
[3]) Dr. H. P. Chajes, Proverbiastudien zu der sogenannten Salomonischen Sammlung Kap. X—XXII, 16. Berlin 1899.

die einzelnen Sprüche selbst wieder alphabetisch nach dem zweiten Buchstaben ihres Anfangswortes zu ordnen. Das letztere Verfahren erklärt allerdings Chajes selbst für kaum richtig. Aber auch die Chajessche Haupthypothese dürfte schwerlich haltbar sein: die großen Unterschiede in dem Umfang der einzelnen Reihen sprechen **gegen** sie (lit. ב umfaßt z. B. 49 Sprüche, lit. ס nur einen!), und die inhaltlichen Ähnlichkeiten innerhalb der einzelnen Reihen sprechen **nicht für** sie, denn ebenso oft hat Chajes inhaltlich verwandte Sprüche um des Alphabetes willen verschiedenen Reihen zuweisen müssen.

Der Inhalt von S_1 ist ungefähr folgender:

Es wird vor dem Gebrauche der eignen Einsicht gewarnt (18,1) und allenthalben betont, daß Jahwe im Mittelpunkte des menschlichen Lebens stehe, Jahwe, der Schöpfer und Allgegenwärtige und Allwissende, der die Geister der Menschen wägt und prüft und die Pläne der Menschen bestätigt und in die rechte Bahn bringt, der die Gebete der Frommen erhört, die Witwen und Waisen und Gefährdeten schützt und die Frevler ins Unglück stürzt. (Vergl. hierzu 15, 3, 9—11, 25—29, 16, 1—2, 9, 33, 17, 3, 18, 10, 19, 21, 20, 12, 27, 21, 2, 12 — wo unter dem undeterminierten und deshalb in elativem Sinne zu nehmenden צַדִּיק der Gerechte schlechthin, d. h. Jahwe, zu verstehen ist[1]) — 21, 30—31.) Das Verhältnis der Frommen zu Jahwe wird als Gottesfurcht bezeichnet. Diese ist besser als großer Vorrat und giebt genügend Sicherheit in allen Lagen des Lebens. Ja selbst den Kindern solcher Gottesfürchtiger wird Gott noch seine Huld erweisen, während die Gottlosen früh sterben (10, 27, 14, 26, 15, 16, 33, 16, 6, 19, 23, 22, 4). Wer diese rechte Gottesfurcht besitzt, muß schon hier auf Erden sein Glück finden, während umgekehrt von dem Frevler auf das Bestimmteste angenommen wird, daß ihn noch bei seinen Lebzeiten die verdiente Strafe ereilen wird. In einer äußerst großen Zahl von Sprüchen wird uns diese Vergeltungslehre gepredigt: 10, 6—7, 9, 27—31, 11, 2—8, 17—21, 23—27, 28—31, 12, 3, 7, 13—14, 26, 13, 6, 9, 15, 18, 21—22, 25, 14, 11—12, 14, 19, 22—23, 17, 19—20, 18, 20, 19, 5, 9, 16, 19, 23, 21, 12, 16—17, 21, 25, 28, 22, 4—5, 8—9, 12. Wie weit man von der Annahme entfernt ist, daß der Gerechte unschuldig leiden müsse, etwa gar auf Kosten der Frevler, erhellt aus 14, 19. Ja dadurch gerade, daß die Ungerechten der vollen Strafe anheimfallen, bewirken sie, daß die relativ Gerechten, die vor Gott nach 20, 9 auch Sünder und deshalb eigentlich straf-

---

[1]) Gegen Frankenberg a. a. O. S. 122.

fällig sind, von der Strafe verschont bleiben: in diesem Sinne wenigstens wird 21, 18 zu verstehen sein. Den so zahlreichen Sprüchen, in denen mehr oder minder die Lohntheorie vertreten wird, steht nur ein einziger Spruch gegenüber, — 10, 12 —, in welchem von der liebevollen Gesinnung als dem Motiv zum sittlichen Handeln die Rede ist; ein einziger Spruch, denn 21, 15 handelt nicht von dem Beweggrunde, das Gute zu thun, sondern will nur sagen, daß es dem Gerechten nicht etwas Lästiges ist, gut zu handeln, während dem Übelthäter, wenn er vielleicht durch seine aus lauter Rechtschaffenen bestehende Umgebung sich gezwungen sieht, gerade Wege zu gehen, dies gar sauer ankommt.[1]) — Auch in S_1 spielen die Weisheit und ihr Besitzer, der Weise, eine große Rolle, nur daß hier die Weisheit, um die obige Terminologie festzuhalten, lediglich im subjektiven Sinne, als etwas dem Menschen Eignendes, vorkommt. In beredten Worten wird ihr hoher Wert gepriesen: 13, 14, 14, 18, 15, 33, 16, 4, 14, 16, 17, 16, 20, 5, 15, 21, 22. Sie stammt aus dem Munde der Väter (13, 1, 15, 5) und Weisen (19, 20), während man durch den Umgang mit Thoren nur schlecht wird (13, 20, 14, 7, 16, 29). Wenn sich auch die Weisheit auf Reinheit der Gesinnung und Freude am Guten gründen soll (11, 23, 12, 5), so spielt doch auch hier wieder der Eudämonismus eine gewisse Rolle. Im Zusammenhange damit steht, daß „Weisheit" auch in diesem Abschnitte häufig nur die Bedeutung von gewöhnlicher Lebensklugheit oder Weltklugheit hat, so 17, 27—28, 11, 15, 17, 18, 20, 16, 17, 8, 18, 16, 19, 6, 21, 14; auch 10, 14, 19, 12, 23. — Von dem Weisen geht Segen aus, während der Thor Unheil anstiftet: 10, 11, 14, 21, 32, 11, 9—11, 12, 6, 18, 13, 4, 15, 7, 16, 27, 29, 17, 12, 18, 3. — Eine Anzahl Sprüche wendet sich gegen die Spötter, d. h. gegen diejenigen, die nicht anerkennen wollen, daß Gottesfurcht Vorbedingung und Anfang der Weisheit ist: 13, 1, 14, 6, 15, 5, 12, 19, 25, 21, 11, 24, 22, 10. Das Thun des Weisen ist „Gerechtigkeit", das des Thoren „Gottlosigkeit". Ganz besonders werden die Sünden gegen das 8. Gebot hervorgehoben, deren sich der Gottlose schuldig macht: Streitsucht, Lüge, Falschheit, Verleumdung, Bestechlichkeit, ungerechtes Richten, Anwendung falscher Gewichte u. dergl. mehr (10, 18—20, 32, 11, 1, 12—13, 26, 12, 13—14, 17—20, 22, 13, 1, 5, 10, 14, 5, 25, 15, 1, 4, 16, 11, 27—28, 17, 4, 7, 15, 19—20, 23, 26, 18, 5—6, 8, 9, 21, 19, 5, 9, 19, 20, 3, 10, 13, 23, 21, 23—24, 28, 22, 1, 10 u. a. m.).

---

[1]) Vergl. übrigens die eigentümliche Deutung von 21, 15 bei Frankenberg a. a. O. S. 122.

Statt sich nach dieser Richtung hin zu versündigen, soll man dem Nächsten gegenüber vielmehr Liebe und Treue üben, selbst wenn er uns feindlich gegenüber getreten ist: 10,12, 16,6, 17,9, 19,11, 20,22.

Eine größere Anzahl Sprüche in S_1 beschäftigt sich mit dem Königtum und überhaupt, wenn man so sagen darf, mit politischen Fragen. Vom Königtum, von dem Regimente des Königs und der Stellung des Volks gegenüber dem Herrscher handeln 14,28, 35, 16,10,12—15, 19,10—12, 20,2,8,26,28, 21,23—24, 28, 22,1,10, während 11,14, 17,11, 20,18, 24,6b betont wird, daß ein Volk, sonderlich zur Kriegsführung, eine Menge guter Berater nötig habe. Und zwar wird in S_1 das Königtum durchgehends günstig beurteilt. Wollte man das leugnen, so müßte man die angeführten Stellen teilweise sehr künstlich erklären, wie z. B. Reuß in seinem französischen Bibelwerk zu 16,10 bemerkt, das sei nur Theorie, und zu 20,8, es werde hier nur das Ideal eines Königs gezeichnet.

Auch dem Familienleben sind zahlreiche Sprüche gewidmet: Das Lob der anmutigen Gattin wird besungen 11,16, 12,4, 14,1, 18,22, 19,14, während 11,22, 12,14, 19,13b, 21,9, 19 tadelnswerte Seiten des Weibes hervorgehoben werden. Den Kindern gegenüber ist Strenge anzuwenden, 13,24, wenn auch der Vater in seiner Strenge nicht so weit gehen soll, daß er den Sohn tötet, 19,18; vergl. hierzu ferner 10,1,13, 15,20,32, 17,2,6,21,25, 19,13a,26, 20,11,20—21,30a, 22,6,15.

Der Arbeit wird wie in ER ein sehr hoher Wert beigelegt: 10,4,26, 12,24,27, 13,4, 15,19, 18,9, 19,15,24, 20,4,13, 21,5a,25, 22,13. Durch Faulheit wird man arm, durch Fleiß reich, und dieses Kapitel von „Arm und Reich" kommt in der mannigfaltigsten Weise zur Besprechung: Die Vorteile des Reichtums werden verschiedentlich hervorgehoben — 10,15, 14,20, 18,11, 19,4,7, 22,7 —, aber auf der anderen Seite werden weder die sittlichen Gefahren verkannt, die mit dem Besitz von Reichtum (11,28, 18,23) verbunden sind, noch werden auch die sonstigen Schattenseiten des Reichtums übergangen: das Leben des Reichen ist z. B. 13,8 viel leichter durch Räuber bedroht als das des Armen, weil man weiß, daß der erstere wohl imstande ist, Lösegeld zu zahlen.[1]) Vor Jahwe übrigens, dessen Segen 10,22 der Urquell alles Reichtums ist, sind Reiche und Arme gleich: 22,2. Wer reich ist, soll nicht geizig sein, sondern Barmherzigkeit üben: 11,17,24—25,29, 12,10, 14,21,31, 17,5,

[1]) S. hiergegen Frankenberg a. a. O. S. 82.

21, 10, 13, 22, 9, 16, und zwar spielt auch bei fast allen diesen Ermahnungen zur Mildthätigkeit das eudämonistische Moment wiederum eine nicht unbedeutende Rolle, z. B. 11, 17.

Während sich der Weise durch Demut und Bescheidenheit auszeichnet, begegnet man bei dem Thoren häufig „Hoffart der Augen und Aufgeblasenheit des Herzens"; „der Lohn der Demut ist Furcht Jahwes, Reichtum, Ehre und Leben", während Jahwe den Hochmut nicht ungestraft läßt (11, 2, 15, 33, 16, 5, 17, 19, 18, 12, 21, 4, 22, 4). — Die Laster der Trunksucht und der Unzucht kommen in S_1 so gut wie gar nicht zur Sprache.

IV. An S_1 schließen sich zwei kleinere Anhänge an, deren ersterer sich von 22, 17 bis 24, 22 erstreckt, während der zweite nur die nächsten 12 Verse umfaßt, von denen außerdem die zwei letzten mit drei nur unbedeutenden Abweichungen aus 6, 10—11 angefügt worden sind, jedenfalls, weil auch sie wie der vorhergehende Abschnitt von den verderblichen Folgen der Armut handeln. Der erste Anhang, A_1, besteht nach 22, 17 aus „Worten von Weisen", und ebenso ist der andere, A_2, eingeleitet durch die Worte „Auch das sind Worte von Weisen", wobei sich das „auch" zweifelsohne auf die Überschrift in 22, 17 bezieht. Im Gegensatz zu S_1, aber in Übereinstimmung mit ER bestehen die Regeln und Ermahnungen in A_1 und A_2 meist aus 2, ja manchmal aus 3 und einmal sogar aus 7 Versen (23, 29—35). Im Zusammenhange hiermit steht, daß wir hier im Gegensatze zu der prägnanten Kürze, welche in den Sprüchen von S_1 vorwaltet, aber ebenfalls in ganz ähnlicher Weise wie in ER, einer großen Ausführlichkeit, teilweise sogar einer behaglichen epischen Breite begegnen: so 24, 30—32, wo der Weinberg des faulen und unverständigen Mannes mit seinen Disteln und Brennnesseln und seiner verfallenen Steinmauer zur Warnung für faule Leute beschrieben wird, und 23, 29—35, wo wir eine ans Tragikomische grenzende, äußerst anschauliche Schilderung von dem elenden Zustande eines Säufers finden, welcher der Versuchung des Weines nicht zu widerstehen vermag und trotz empfangener Schläge am nächsten Tage sein Bummelleben fortsetzen will.[1])

Was nun zunächst A_1 anlangt, so nimmt auch hier Jahwe eine zentrale Stellung ein, Jahwe der Allsehende und Allmächtige,

---

[1]) Wenn die Ermahnungeu zumeist in der zweiten Person Singularis stehen und in A_1 — wie in ER — fünfmal durch die Anrede „mein Sohn" eingeleitet werden, so braucht man daraus noch nicht mit Baudissin a. a. O. S. 17 zu schließen, daß dieser Abschnitt die Form eines an einen Jüngling gerichteten Briefes — „gewiß eine späte Art der Einkleidung" — habe.

dem man vertrauen muß und dem die Ehre gebührt, um dessen Furcht sich das Herz allezeit ereifern soll: 22,19, 23,10—11, 17, 24,12,18,21. Der Zweck aller Mahnungen ist, daß das Herz des Schülers weise werden soll: 22, 17—18, 20—21, 23,15—16,23,25, 24,13—14. Die Weisheit, die 23,20—21 vor Zechen und Prassen bewahrt, durch welche 24,3 das Haus gebaut wird und die 24,5—6 zu einer glücklichen Kriegführung nötig ist, führt zur Gerechtigkeit, 23,15. Dem Gerechten werden die Frevler gegenübergestellt, die im Unglücke stürzen, während der Gerechte, selbst wenn er siebenmal stürzt, immer wieder aufgerichtet wird, 24,15—16. Mitunter identifiziert sich auch in A_1 die Weisheit mit Weltklugheit: 22,24f,26,27, 23,1—3,6—8.

Auch in diesem Abschnitte wird das Königtum von der idealen Seite aufgefaßt, denn 24,21—22 steht der König unmittelbar neben Jahwe. Die Stelle 23,1—3, wo von einem מוֹשֵׁל die Rede ist, an dessen Tafel man seinen Appetit im Zaume halten soll, darf wohl nicht herangezogen werden, wenn man des Dichters Ansicht über den Wert des Königtums kennen lernen will; vielmehr hat hier das artikellose מוֹשֵׁל wohl den allgemeinen Sinn von „Behörde", „Vorgesetzter".

Vor dem Laster des Müßiggangs 23,20—21, des Jähzorns 22,24—25, der Unzucht 23,27—28 und der Trunksucht 23,20 bis 21, 29—35 wird eindringlich gewarnt, auch wird jedes ungerechte Streben nach Reichtum, wodurch der Nächste geschädigt wird, verboten (22,22,28, 23,10—11) und vielmehr der hohe Wert der Arbeit gepredigt (22,29). Der optimistische Eudämonismus tritt uns wie in ER und S_1 auch hier entgegen, so 24,4, 13—14,16,21—22, und daß derselbe auch bei den tieferen sittlichen Forderungen letztlich das Maßgebende ist, erkennt man deutlich aus 24,17—18, wo vor Schadenfreude gewarnt wird, „damit es Jahwe nicht sehe und es ihm mißfalle und er von dem Feinde seinen Zorn wende." Freilich erscheint diese Vergeltungstheorie — wiederum wie in ER — auch in A_1 einigermaßen ins Wanken geraten zu sein; denn während in S_1 das Dogma, wonach es dem Frommen gut und dem Frevler übel ergehen muß, noch nicht an den grausamen Widersprüchen der Wirklichkeit Schiffbruch erlitten hat, enthält der verhältnismäßig kurze Anhang drei Stellen, in denen indirekt zugegeben wird, daß sich auch der Frevler hier in glücklichen Umständen befinden kann, und die deshalb auffordern, auf solche Übelthäter nicht eifersüchtig und neidisch zu sein, sondern die Zukunft abzuwarten: 23,17—18, 24,1—2, 19—20.

V. Der zweite Anhang, A_2 — 24,23—34 — mahnt den Richter zur Unparteilichkeit (24,23—24) und den Zeugen zur Besonnenheit (24,28); man soll ein trefflicher Ratgeber sein (24,25) und auch dem Feinde nicht nach seinem Werke vergelten (24,29); Vers 27 warnt vor der übereilten Gründung eines eigenen Hausstandes; Vers 30ff. führt uns die üblen Folgen der Faulheit vor Augen. Der Begriff der Weisheit kommt in A_2 mit Ausnahme der Überschrift „Worte von Weisen" überhanpt nicht vor.

VI. Kap. 25—29 findet sich eine zweite Sammlung von Sprüchen Salomos, welche folgende Überschrift trägt: „Auch dies sind Sprüche von Salomo, welche übertragen, abgeschrieben haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda", d. h. eine durch Hiskia zu diesem Zwecke eingesetzte Kommission, ein Gelehrtenkollegium. Das הֶעְתִּיקוּ, das Hieronymus mit transtulerunt und LXX mit ἐξεγράψαντο übersetzen, scheint darauf hinzudeuten, daß die in der vorliegenden Sammlung befindlichen Sprüche aus bereits vorhandenen Sammlungen entnommen worden sind. Hinsichtlich des „auch" ist grammatisch eine doppelte Auffassung möglich, indem man es entweder auf Salomo oder auf den ganzen Relativsatz beziehen kann. Inhaltlich ist aber nur die erstere Beziehung angängig, denn von „Sprüchen Salomos" ist ja im Vorhergehenden zweimal die Rede (1,1, 10,1), während die Männer Hiskias weder vorher noch nachher wieder erwähnt werden.

Wir geben dieser Sammlung die Bezeichnung S_2.

Wie in S_1, so sind auch in S_2 die Sprüche ohne inneren Zusammenhang aneinandergereiht. Dagegen unterscheiden sich die Verse der Form nach nicht unwesentlich von S_1, indem sich neben der allerdings großen Zahl von einen einzigen massorethischen Vers umfassenden Zweizeilern, die das Charakteristikum für S_1 bilden, in S_2 auch öfters dreigliedrige Verse finden: 25,8,13, 27,10. Ja, wir lesen auch einige — z. T. parabolische oder emblematische — Sprüche, deren Sinn erst durch zwei Verse abgeschlossen wird: so 25,4—5, 6—7, 9—10, 21—22, 26,18—19, 24—25, 27,15—16. Die Mahnung, die so reichlich lohnende Viehzucht sorgsam zu betreiben, umfaßt 27,23ff. sogar fünf Verse.

Wie sich so S_2 formell nicht unbeträchtlich von S_1 unterscheidet, so steht es auch inhaltlich nicht allenthalben mit S_1 auf gleicher Stufe. Ein Hauptunterschied bezieht sich auf die Wertung des Königtums. In S_1 wurde dasselbe wie in A_1 durchgehends auf das Günstigste beurteilt, in S_2 dagegen wird es fast immer in dunkelen Farben

gemalt. So heißt es 25, 3, das Herz der Könige sei unerforschlich, und daß damit nicht ein Lob, sondern vielmehr ein Tadel ausgesprochen werden soll — wie wir etwa sagen: „ich werde aus jemandem nicht klug" —, geht deutlich aus Vers 5 hervor, welcher den Wunsch enthält, den Frevler aus des Königs Gegenwart zu entfernen und durch Gerechtigkeit dessen Thron zu festigen.[1]) 29, 12 redet von einem Könige, der auf Lügenwort achtet, und 28, 3, 15—16, 29, 4 sprechen davon, daß der Fürst, arm an Einsicht und reich an Bedrückung, die Armen und Geringen durch hohe Steuern bedrückt und dadurch das Land herunterbringt. In solchem Zusammenhang scheint denn auch 29, 14 „ein König, welcher die Geringen in Treue richtet, dessen Thron wird für immer gefestigt sein" nicht im Hinblick auf einen wirklich existierenden guten Herrscher gesagt zu sein, sondern vielmehr das Gepräge einer Mahnung zu tragen, welche durch die gegenteiligen Verhältnisse veranlaßt ist.

Dieser niedrigen Stufe, auf welcher hiernach das Königtum damals gestanden hat, entspricht es, daß damals die inneren politischen Verhältnisse in Israel überhaupt ziemlich trauriger Art gewesen sein müssen: mehr als einmal lesen wir von einem schroffen Gegensatze zwischen den Gottlosen und den Frommen: unter der Herrschaft der Gottlosen verstecken sich die Leute (28, 12) und erseufzt das Volk (29, 2); „Blutmenschen hassen den Schuldlosen, und Redliche — denen trachten sie nach dem Leben" (29, 10). Auch 28, 2, 4, 29, 21—27 weisen uns auf derartige Zustände, wie sie auch von den Propheten gegeißelt werden.

Im Gegensatz zu S_1, wo 53 mal der Name Jahwe vorkommt, lesen wir in dem allerdings kaum halb so umfangreichen S_2 denselben nur fünfmal (25, 12, 28, 6, 25, 29, 13. 26); außerdem findet sich 25, 2 einmal der Name אֱלֹהִים. Auf Jahwe, der alle Menschen geschaffen hat und erhält (29, 13), muß man vertrauen; dann wird man reichlich genährt (28, 25); er lehrt alles Recht verstehen (28, 5) und verschafft einem Recht (29, 26). — Sündenbekenntnis ist 28, 13 die Bedingung zur Sündenvergebung.

Zu wiederholten Malen lesen wir die Mahnung, die תּוֹרָה zu bewahren, worunter wir hier wohl nicht das kodifizierte Gesetz, sondern ganz allgemein „Unterweisung", auch mündliche, zu verstehen haben werden (28, 4, 7, 9, 29, 18). In einer einzigen Stelle wird auch das Prophetentum erwähnt, indem 29, 18 be-

[1]) Der Zusammenhang, den Wildeboer zwischen Vers 2 und Vers 3 für möglich hält, erscheint zu gekünstelt; vergl. Wildboer, Die Sprüche, in dem Handkommentar zum Alten Testament von Marti, Freiburg 1897, S. 73.

hauptet wird, daß ein Volk ohne חָזוֹן, d. h. ohne Gesicht, ohne Weissagung, verwildere.[1])

Auch in S_2 wird eine eudämonistische Vergeltungslehre gepredigt: so 29, 16, 28, 1, 8, 10, 14, 16 b, 18, 27, 29, 6. — Unter Chokmah haben wir wie in S_1 und A_1 die rein praktisch-sittliche Weisheit zu verstehen. Sie ist die Folge einer guten, strengen Erziehung — 29, 3, 15, 17 —; wer sie besitzt, führt einen sittlichen Lebenswandel 29, 15, weiß in den Zeiten des Aufruhrs wie im Privatstreit beschwichtigend einzugreifen (29, 8, 11) und ist dadurch nicht nur der Stolz und die Freude seines Erziehers (27, 11, 28, 7, 29, 3), sondern ist 25, 12 überhaupt für jedes aufmerkende Ohr „wie ein goldener Ring und Geschmeide von feinem Gold." Auch in S_2 erscheint die Weisheit oft als Weltklugheit: 25, 6—7, 25, 8—10.

Mehr noch als mit dem Weisen beschäftigt sich S_2 mit dem Gegenbilde desselben, mit dem Thoren: so der ganze Abschnitt 26, 1—12, mit Ausnahme von Vers 2, welch letzterer störend in das Ganze eingreift; weiterhin 27, 3, 22, 29, 8—11, 20.

Welch hohen Wert der Spruchdichter der Treue und Freundschaft beimißt, zeigen 25, 13, 17, 19, 26, 24—25, 27, 5—6, 9—10. — Gegen die Unzucht wendet er sich 29, 3, und zwei aus S_1 übernommene Stellen (25, 24 = 21, 9, 27, 15 = 19, 13) weisen auf das Unerträgliche hin, mit einem zänkischen Weibe zusammen wohnen zu müssen. Ebenso sind einzelne Sprüche, welche die Faulheit geißeln, Wiederholungen aus S_1 (26, 13 = 22, 13, 26, 15 = 19, 24), und zwar sind diese beiden Sprüche in Kap. 26 mit Sprüchen zusammengestellt, die ebenfalls den Faulen zum Gegenstand ihrer Satire machen. Vielmehr soll die Arbeit in Ehren gehalten werden (27, 18, 23—27, 28, 19): ganz besonders wird 27, 23—27 auf die Vorteile hingewiesen, welche ein ordentlicher Betrieb der Landwirtschaft und Viehzucht bringt. Nur darf das Arbeiten nicht zu einem Jagen nach Reichtümern werden, wozu die Gefahr um so näher liegt, als der Mensch 27, 20 von Natur ebenso unersättlich ist wie Unterwelt und Hölle. Und die Habgier hat zumeist andere Laster im Gefolge: Wucher (28, 8),

[1]) Ob diese ganze Art und Weise, in der hier des Prophetentums Erwähnung gethan wird, zu dem Schlusse berechtigt, daß die Prophetie damals zeitweilig verstummt sei, möchte ich sehr dahingestellt sein lassen. Vergl. dagegen Feyh a. a. O. S. 34, der diese Folgerung für möglich hält und dabei in den Schilderungen von S_2 einen Spiegel der Zustände unter Ahas erblickt, in dessen Regierungszeit doch die Wirksamkeit des großen Jesaia fällt! — Frankenberg a. a. O. S. 158 behauptet m. E. mit Unrecht, daß bei חָזוֹן an Propheten überhaupt nicht, sondern an Weise zu denken sei.

frevelhafte Parteilichkeit (28, 21), Zwistigkeiten (28, 25) und Sünden gegen das 7. Gebot (29, 24): besser ein Armer, als einer, welcher auf derartigem Wege zu Reichtum gelangt (28, 6). Zur Freigebigkeit gegen die Armen ermahnt, wiederum unter starker Betonung der Vergeltung, der Spruch 28, 27, während der Mann, der sich mit einem Geschenke rühmt, das er geben will und doch nicht giebt, mit Gewölk und Winden verglichen wird, die doch keinen Regen im Gefolge haben. Demut wird dringend empfohlen, Hochmut und Selbstüberhebung scharf getadelt: 25, 6—7, 27, 2, 28, 26, 29, 23. Wenn auch nicht verkannt wird, welch hohen Wert ein wirklich guter Rat hat (25, 11—12, 15, 27, 9), so wird doch auf der anderen Seite nicht verschwiegen, wieviel Unheil man auch mit der Zunge anrichten kann, sei es durch Trug, Lüge, Schmeichelei, Klatschsucht, Verleumdung, Streitsucht oder durch andere Sünden gegen das 8. Gebot: 25, 8ff., 18, 23, 26, 18—28 (welch große Anschaulichkeit eignet diesem Stücke!), 28, 21, 29, 5, 12, 19, 22. Und wie durch Worte, so kann man unter Umständen schon durch seine Miene Unheil anstiften. — Ganz besondere Hervorhebung verdient die Aufforderung zur Feindesliebe 25, 21—22, die neutestamentliches Gepräge trägt und Röm. 11, 20—21 von Paulus angeführt wird. Charakteristisch freilich ist es, daß bei Paulus der Zusatz fehlt: „und Jahwe wird dirs vergelten".

VII. An diese Sammlung der Männer Hiskias schließen sich drei Anhänge, deren erster das 30. Kapitel umfaßt und mit דִּבְרֵי אָגוּר בִּן־יָקֶה הַמַּשָּׂא überschrieben ist. Der Sinn dieser Worte ist dunkel, und sie werden wohl nie eine durchaus sichere Erklärung finden.[1]) Wollte man der massorethischen Accentuation folgen, durch welche הַמַּשָּׂא zu dem Vorhergehenden gezogen wird, so dürfte man in יָקֶה keinen Eigennamen erblicken, sondern müßte das ה vor מַשָּׂא zu יָקֶה ziehen und vokalisieren: יְקָהָה, wodurch der Sinn entstehen würde, „die Worte Agurs, des Sohnes derjenigen, welcher Massah gehorcht." Diese Erklärung würde darin einen Stützpunkt finden, daß 31, 1 wiederum von einem Könige von Massah, bez. der Massäer[2]) die Rede ist, welcher von seiner Mutter ermahnt wird. In diesem Falle würde מַשָּׂא Eigenname eines Landes oder Volkes sein, und das ist wohl möglich; denn genes. 25, 14 wird ein Sohn Ismaels erwähnt, welcher diesen

[1]) Vergl. hierzu H. F. Mühlau. De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque auctoritate, Leipzig 1869.

[2]) Vergl. die briefl. Äußerung Wetzsteins an Mühlau bei Delitzsch, Das salom. Spruchbuch, Leipzig 1873, S. 483.

Namen trägt, und auch Ptolemäus V, 19, 2 kennt nordöstlich von Duma *Μασανοί*; außerdem ist in den Keilinschriften aus der Zeit Asurbanipals von Masu die Rede. Nach dieser Erklärung würde demnach dieser Abschnitt von einem Nicht-Israeliten verfaßt sein. Allein das ist in hohem Maße unwahrscheinlich, da (im folgenden) Vers 5 von Psalm 18, 31 und Vers 6 von deut. 4, 2 und 13, 1 abhängig ist.

Die Schwierigkeit wird aber gehoben, sobald man die massorethische Punktation aufgiebt, und הַמַּשָּׂא zu dem folgenden zieht.[1]) Dann lautet die erste Überschrift: „Worte Agurs, des Sohnes Jaques."

Wie sind nun aber die folgenden Worte zu erklären? Völlig dunkel bleibt der Sinn, wenn man auf Grund des massorethischen Textes in den drei letzten Worten des ersten Verses Eigennamen erblicken und übersetzen würde: „Von" oder „für Ithiel, Ithiel und Ukal," zumal dann das כִּי zu Anfang von Vers 2 völlig in der Luft schweben würde. Vielmehr muß in Vers 1b etwas stehen, was in Vers 2 seine Begründung findet, und darum hat man zu vokalisieren: לָאִיתִי אֵל לָאִיתִי אֵל וָאֵכֶל, wobei וָאֵכֶל wie ex 39, 32 imperf. apoc. Kal von כָּלָה mit ו consecutiv. ist und wie Ps. 84, 3, Jer. 16, 4 u. a. die Bedeutung „vernichtet, aufgerieben werden, dahinschwinden" haben muß. Hiernach bedeutet der Schluß von Vers 1: Abgemüht habe ich mich, o Gott, abgemüht habe ich mich, o Gott, und doch schwand ich dahin." Worum sich derjenige, der so spricht, vergeblich abgemüht hat, geht aus Vers 2—4 hervor: um die Erkenntnis des göttlichen Wirkens und Wesens.

In welchem Verhältnis stehen nun aber zu diesem kleinen Abschnitt Vers 2—4, der die Unmöglichkeit konstatiert, Gott zu durchschauen, die beiden folgenden Verse, welche betonen, daß man sich einfach an das zu halten habe, was uns Gott in seinem Worte offenbart hat? Eine zweifache Möglichkeit ist vorhanden: Zunächst könnte man daran denken, daß Vers 5—6 derselbe Mann wie in Vers 2—4 spricht, sodaß der ganze Spruch Vers 1—6 der Ausdruck wirklicher Resignation eines Menschen wäre, welcher nach ernstem, aber vergeblichen Bemühen, zur vollen Gotteserkenntnis zu gelangen, beschließt, fürderhin nicht mehr zu grübeln, sondern sich mit dem schriftlich fixierten Gottesworte zu begnügen und sich daran zu halten, daß Gott denen ein Schild ist, die bei ihm Zuflucht suchen. Indessen verschiedene Gründe drängen uns zu einer

---

[1]) הַמַּשָּׂא mit Frankenberg ganz zu streichen, etwa weil es aus 31, 1 hier eingetragen sei, scheint doch wohl zu gewagt.

anderen Auffassung: Schon der Unterschied in der Diktion — in Vers 2—4 eine äußerst lebhafte, nach dem Ende zu, man möchte sagen, immer mehr hastende Redeweise, in Vers 5—6 dagegen eine ruhige, nüchterne Auseinandersetzung — deutet darauf hin, daß hier nicht die Rede eines einzigen vorliegt, und in dieser Annahme werden wir bestärkt durch die bisher von uns noch unberücksichtigt gelassene zweite Überschrift in Vers 1: נְאֻם הַגֶּבֶר הַמַּשָּׂא, „so lautet die Kundmachung, die Offenbarung des Helden!“ Eine zweite Überschrift würde, wenn bereits Vers 2—4 die Worte Agurs, des Sohnes Jaques, enthalten wären, schon an und für sich befremdend erscheinen, und dieser befremdende Eindruck wird noch bedeutend durch den hochfeierlichen Ton gesteigert, in welchem dieselbe gehalten ist. Sollte Agur seine eignen Worte mit der Formel נְאֻם הַגֶּבֶר beginnen, die wir sonst nur noch als Einleitung zu der messianischen Weissagung II. Sam. 23, 1 ff. („die letzten Worte Davids“) lesen? sollte er diese Formel noch verstärken durch das wichtige Wort הַמַּשָּׂא, das in der Bedeutung „Ausspruch“ ausschließlich von prophetisch vermittelten Gottesworten gebraucht wird? Das ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, und darum ist folgender Erklärung der Vorzug zu geben: Vers 1 b (von לְאִיתִי אֵל an) bis Vers 4 enthalten die zweifelnden Worte und Fragen eines Religionsspötters, welche Agur, um denselben zu verspotten, ironisch mit der feierlichen Formel הַמַּשָּׂא נְאֻם הַגֶּבֶר einleitet und denen gegenüber er Vers 5—6 seinen persönlichen Glaubensstandpunkt geltend macht.[1])

Über den weiteren Inhalt von Kap. 30 ist noch Folgendes zu sagen. Vers 7—9 bittet der Dichter von Gott, er möchte Falschheit und Lügenwort von ihm fern halten und ihm weder Armut noch Reichtum, sondern soviel geben, daß er gerade sein Auskommen habe. — Einen Knecht soll man nicht bei seinem Herrn verleumden, denn das würde man büßen müssen (Vers 10). — Selbstgerecht, hochmütig und erbarmungslos ist das Geschlecht, unter welchem der Verfasser lebt (Vers 11—14); besonders scheint auch das 4. Gebot vielfach übertreten zu werden (Vers 11 u. 17). — An solch kleinen Tieren wie Ameisen, Heuschrecken und Eidechsen kann man es erkennen, daß jemand klug sein kann, ohne dabei

[1]) Wildeboer, a. a. O. S. 84 u. 85, scheint es trotz des zwingenden Argumentes נְאֻם הַגֶּבֶר für wahrscheinlicher zu halten, daß die Rede Vers 1—6, die er mit dem Anfang von Goethes Faust vergleicht, nur einer Person zuzuschreiben sei. Er liest aus dem Abschnitte den Verzicht der Chokmah auf ferneres Forschen und zieht hieraus den weiteren Schluß, daß die Weisen damals völlig in dem Geist der Schriftgelehrten aufgegangen sind.

groß und stark zu sein (Vers 24—28), während der Löwe, das Roß und der Bock Abbilder des mit seinem Heerbann einherschreitenden Königs sind (Vers 29—31). Ein König, der früher ein Knecht war und der durch das unverhoffte Glück unvernünftig geworden ist, ist ebenso unausstehlich wie eine alte Jungfer, die schließlich noch einen Mann findet und dadurch übermütig wird, und wie eine Magd, die ihre Herrin verdrängt hat (Vers 22 bis 23). Bei einem Streite ist es am besten, zu schweigen, denn dadurch, daß man den Nächsten noch mehr reizt, wird der Streit nur noch vergrößert (Vers 32—33).

Die beiden Abschnitte 15—16 und 18—19 (Vers 20 ist offenbar erst später eingeschoben), deren ersterer große textkritische Schwierigkeiten bietet, handeln von dem Weibe: Vers 15—16 wird die unfruchtbare Frau wegen ihrer unersättlichen Gier mit der Unterwelt, der nach Regen lechzenden Erde und dem nach Nahrung gierigen Feuer verglichen, und Vers 18—19 sagt der Verfasser, wie der Weg des Adlers am Himmel, einer Schlange Weg über einen Felsen, eines Schiffes Weg über Meeres Mitte — so unbegreiflich sei ihm eines Mannes Weg an einer עַלְמָה, d. h. nicht die den Mann plötzlich ergreifende Liebe zu einem Mädchen, sondern der Akt der Begattung. Das Tertium comparationis ist nicht darin zu suchen, daß all die Vorgänge, von denen hier die Rede ist, keine sichtbaren Folgen hinterlassen, sondern die Vorgänge selbst sind das Unfaßbare [1]) (vergl. Job. 39, 26 f., Psalm 104, 26, gen. 3, 14). Die beiden Sprüche machen durchaus nicht, wie Reuß und Feyh annehmen, den Eindruck unsittlicher Scherzworte; in dem ersten ist schon deshalb keine vom Verfasser beabsichtigte Zweideutigkeit zu erblicken, weil sowohl die indische wie auch die arabische Spruchlitteratur Parallelen zu demselben aufweisen. [2])

Hinsichtlich der in Kap. 30 herrschenden Form ist zu bemerken, daß wir hier eine Anzahl sogenannter Zahlensprüche haben: 15 ff., 18—19, 21 ff., 24 ff., 29 ff. In den Proverbien findet sich diese Form sonst nur noch 6, 16—19, während wir ihr in den Sprüchen des Jesus Sirach verschiedentlich begegnen.

VIII. Hierdurch unterscheidet sich Kap. 30 von dem zweiten Nachtrage, 31, 1—9, welcher die Überschrift trägt: דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ:

[1]) Gegen Delitzsch a. a. O. S. 506.

[2]) Hitopadesa, Ausg. v. Lassen, S. 66: „nicht wird das Feuer satt des Holzes, nicht der Ströme das große Meer, nicht der Todesgott aller Lebendigen, nicht der Männer die Schönäugigen,“ und Freytag, provv. Arab. III, S. 61, Nr. 347 „Dreies wird von Dreiem nicht gesättigt: Frauenschoß von der Mannheit und Holz vom Feuer und Erdreich vom Regen.“

מַשָּׂא אֲשֶׁר יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ. Dieselbe müßte nach der massorethischen Interpunktion übersetzt werden: „Worte Lemuels, Königs; Ausspruch, mit dem ihn seine Mutter ermahnt hat.“ Allein gegen diese Verbindung der einzelnen Worte spricht ein doppelter Grund: einmal ist es durchaus auffällig, daß מֶלֶךְ hier einer näheren Bestimmung entbehrt, ja nicht einmal mit dem Artikel verbunden ist, und sodann steht nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch, wie wir schon erwähnten, das Wort מַשָּׂא in der Regel zur Bezeichnung eines durch die Propheten verkündigten Gotteswortes. Es empfiehlt sich daher, die Worte der Überschrift anders zu verbinden und zu übersetzen: „Worte Lemuels“ — wofür Vers 4 Lemoel steht — „des Königs von Massa, womit ihn seine Mutter ermahnt hat.“

Wie schon die Überschrift sagt, enthält dieser kleine Anhang die Ermahnungen einer Mutter an ihren Sohn, der König ist: er soll sich vor Unzucht und Trunksucht hüten, um nicht seine Herrscherpflichten zu vernachlässigen, die Notleidenden und Betrübten durch Wein erquicken und die Elenden und Dürftigen gerecht richten.

IX. Abgeschlossen wird das Buch der Sprüche 31, 10—31 durch ein in alphabetischer Kunstform gehaltenes Loblied auf die brave Hausfrau. Daß dieser Anhang mit dem Vorhergehenden in keiner Beziehung steht, geht schon daraus hervor, daß er sich in LXX gar nicht an die Lemuelsprüche, die dort eine viel frühere Stelle einnehmen, sondern an Kap. 29 anschließt.

Wir wollen die vorstehende Inhaltsangabe der Proverbien zum Abschluß bringen, indem wir einige biblisch-theologisch besonders charakteristische Punkte noch einmal zusammenfassend erwähnen und indem wir dabei den Inhalt besonders auch nach der negativen Seite hin betrachten, d. h. auf dasjenige hinweisen, was man in einer Schrift des Alten Testamentes vielleicht erwarten könnte und was sich doch in derselben nicht findet.

In den Proverbien tritt, abgesehen davon, daß der Name des israelitischen Gottes יְהוָה häufig vorkommt, alles spezifisch Israelitische vollständig zurück. In dem ganzen Buche, wie es vor uns liegt, ist mit keinem Worte davon die Rede, daß Israel das von Gott auserwählte Volk sei; ja das Volk Israel, von dem der Verfasser von deut. 4, 7 die Heiden sprechen läßt, daß Jahwe keinem anderen Volke so nahe wäre, wird mit Ausnahme der Überschrift in 1, 1 überhaupt nicht erwähnt. Die Regeln und

Ermahnungen scheinen nicht einer bestimmten gotterwählten Gemeinde, einem Volke gegeben, sondern das Subjekt der Religion, bez. das Objekt der göttlichen Offenbarung ist das Individuum, der einzelne Mensch. Diese welttümlich-gemeinmenschliche Richtung und dieses Zurücktreten aller religiösen Sonderverhältnisse Israels können wir auch in verschiedenen einzelnen Punkten bemerken. Das Wort תּוֹרָה hat nicht die spezifische Bedeutung des von Jahwe auf dem Sinai geoffenbarten Gesetzes, sondern hat nur den allgemeinen Sinn von „Unterweisung", „Belehrung", und in der einzigen Stelle, die auf eine schriftlich fixierte Offenbarung Gottes hinzuweisen scheint, findet sich für dieselbe der Ausdruck אִמְרַת אֱלוֹהַּ (30, 5); auf den Dekalog haben wir in dem Spruchbuche, dieser Sammlung von sittlichen Vorschriften, keine direkte Anspielung. Der Götzendienst, durch welchen der Bund zwischen Israel und Jahwe gelockert zu werden drohte und gegen den daher alle Propheten des Alten Testamentes, auch in ihren Schriften, eifern, wird in den Sprüchwörtern mit keiner Silbe erwähnt; der Prophetismus selbst wird nur an einer einzigen Stelle, in S_2 (29, 18), berührt. Von den messianischen Hoffnungen, die nicht nur in den prophetischen und geschichtlichen Büchern, sondern auch in den Psalmen eine große Rolle spielen, weiß das Spruchbuch nichts zu berichten. Das Sittlichkeitsideal, das uns hier gezeichnet wird, unterscheidet sich wesentlich von demjenigen, das wir z. B. Ez. 18 lesen: zwar wird Ez. 18, 4b ebenso wie in den Sprüchen keine kollektive, sondern individuelle Vergeltungslehre gepredigt, d. h. das Subjekt der Religion ist nicht das Volk, sondern das Individuum, aber während in den Proverbien das Ethische mit dem Kultischen so gut wie nichts zu thun hat, ist bei Ez. wie auch in lev. 17 bis 19 und Ps. 15 das Ethische mit dem Kultischen unlöslich verbunden, ja selbst von dem Sittlichkeitsideale, das dem Verfasser von Jes. 58 vorschwebt, ist es insofern verschieden, als dort die wahre Sittlichkeit doch wenigstens in eine Beziehung zu kultischen Dingen gesetzt wird, indem erörtert wird, worin das wahre Fasten und die rechte Sabbathheiligung bestehe. — Man kann hier vielleicht auch darauf hinweisen, daß in den Proverbien der höchste sittliche Begriff nicht die צְדָקָה, sondern die חָכְמָה ist, welch letzterer die צְדָקָה, die ja häufig im Alten Testamente mit der zeremoniellen Werkheiligkeit verbunden erscheint, untergeordnet ist.[1])

Mit dem bisher Erörterten steht nicht im Widerspruch, daß an einzelnen wenigen Stellen in ER und S_1 kultische Dinge be-

---

[1]) Vergl. J. J. Bruch, Weisheitslehre der Ebräer, Straßburg 1851, S. 128.

rührt werden; denn das geschieht mit einer einzigen Ausnahme nie in der Weise, daß dieselben als eine Prärogative Israels erscheinen. Eine kurze Besprechung der diesbezüglichen Sprüche mag das zeigen.

Aus ER sind 7, 14 und 3, 9 hervorzuheben:

In der ersteren Stelle ladet die Buhlerin den Jüngling ein, zu ihr zu kommen, indem sie zur Aufmunterung hinzufügt: „Friedopfer — זִבְחֵי שְׁלָמִים — zu bringen, lag mir ob, heute habe ich abgezahlt mein Gelübde.“ Die Frau hat also infolge von Gelübden Friedopfer darbringen müssen, und von dem ihr zukommenden Teile des Opferfleisches will sie nun den Geliebten bewirten. Ein anderes Gepräge trägt die zweite Stelle, 3, 9—10: „Ehre Jahwe mit deiner Habe und von den Erstlingen deines Einkommens,“ wobei wir unter der Habe, mit der man Jahwe ehren soll, wohl den Zehnten zu verstehen haben. Es läßt sich nicht leugnen, daß sich in dieser Stelle die Chokmah und das Ceremonialgesetz die Hand reichen, und das Auffällige, das nach unserer obigen Darstellung hierin liegt, wird unseres Erachtens[1]) dadurch nicht gemindert, daß das Bewußtsein der Zehntenpflicht älter als das mosaische Gesetz ist und daß hier statt des kultischen Ausdruckes מַעֲשֵׂר der allgemeine ethische Ausdruck „Jahwe von seiner Habe ehren“ gebraucht ist.

Dagegen befindet sich unter den auf den Kultus bezüglichen Stellen in S_1 keine einzige, die denselben ausdrücklich befürwortete. 21, 3 heißt es, daß Gerechtigkeit und Recht üben Jahwe angenehmer als Opfer sei, und 15, 8, 21, 27, 14, 9 wird nur die Thatsache konstatiert, daß die Opfer der Gottlosen Jahwe ein Greuel sind, zumal wenn sie „wegen eines Verbrechens“, d. h. um ein solches zu sühnen, dargebracht werden: also die gleiche Polemik gegen das Opfer als ein opus operatum wie bei den Propheten. 20, 25 wird vor voreiligen Gelübden gewarnt. Wenn 17, 1 gesagt wird: „Besser ein trocken Stück Brot und Ruhe als ein Haus, das voll ist von solchen Opferschlachtungen, die am Ende in Streitereien ausarten“, so wird einem die Vermutung nahe gelegt, daß die gottesdienstlich geweihten Mahlzeiten damals in starker Entartung begriffen waren.

Als bezeichnend für die welttümlich-gemeinmenschliche Richtung der Proverbien kann man auch den Umstand ansehen, daß dieselben mit Vorliebe auf die jenseits alles Volkstums liegenden Anfänge der Welt und des Menschengeschlechtes anspielen[2]), wie sie uns

---

[1]) S. dagegen Delitzsch, a. a. O. S. 76.
[2]) Vergl. hierzu Delitzsch, a. a. O. S. 35.

gen. 1 u. 2 geschildert werden; z. B. begegnen wir öfter dem im Alten Testamente sonst nie wieder vorkommenden, aus gen. 2 entlehnten Bilde vom Baume des Lebens, und ziemlich häufig findet sich das Wort אָדָם. —

Ein für die Proverbien und die ihnen verwandten alttestamentlichen Schriften (Job, Koheleth, Jesus Sirach) besonders charakteristischer Begriff ist der der Chokmah. Wir haben aber bereits im Laufe der Inhaltsangabe darauf hingewiesen, daß derselbe im Salomonischen Spruchbuche nicht in einheitlicher Ausprägung erscheint, sondern daß durch ihn in S_1 und S_2 wie auch in A_1 — in A_2 kommt er überhaupt nicht vor — und in der einzigen Stelle in Kap. 30–31, wo er sich findet (30, 24), das rechte sittlich-praktische Verhalten des Menschen [1]) bezeichnet wird, während er in ER zunächst etwas Göttliches ist und ihm eine Objektivität bis zur anscheinenden Persönlichkeit eignet; „bis zur anscheinenden Persönlichkeit" sagen wir, denn von einer wirklichen Hypostasierung der Chokmah in ER zu reden und darin deutliche Anklänge an gewisse Theorieen griechischer Philosophen zu finden [2]), scheint mir schon deshalb nicht angängig zu sein, weil 9, 13 ff. der Frau Weisheit die Frau Thorheit entgegengestellt wird, und zwar in einer Weise, die es deutlich erkennen läßt, daß es sich hier nur um eine poetische Einkleidung handelt. [3]) — Welcher der beiden Wahrheitsbegriffe, ob der objektiv-göttliche oder der subjektiv-menschliche, der ursprünglichere und wie man mit der Zeit von dem einen auf den anderen gekommen ist, hat schon Bruch [4]) richtig erkannt, wenn er annimmt, daß zuerst der Begriff der menschlichen Weisheit, wie wir ihn in S_1, S_2 und A_1 finden, ausgeprägt

[1]) Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, S. 52, sagt richtig: „Der den alten Ebräern eigentümliche Begriff von der Weisheit vereinigt alle geistigen und sittlichen Vorzüge des Menschen, Frömmigkeit und Klugheit, Gerechtigkeit und Einsicht zu einem einzigen Bilde, das an dem Begriffe des zugleich unverständigen und unsittlichen Thoren seine Folie hat."

[2]) Vergl. z. B. Stade-Holtzmann, Geschichte Israels II, S. 297: „Man darf nur nicht den Verfasser zum Vertreter eines ausgeprägten Stoizismus oder was noch falscher wäre, Platonismus machen: von diesen philosophischen Systemen sind gewisse Anschauungen erst in die griechische, dann in die hellenistische, endlich in die hebräische Welt übergegangen, und so finden wir sie in diesem Buche verwertet." Gegen diese Ansicht macht Kuenen, a. a. O. S. 96, mit Recht geltend, daß es, selbst wenn die ER erst gegen 200 hin entstanden sein sollten, doch kaum annehmbar sei, daß sich damals der Einfluß der griechischen Philosophie bereits so stark fühlbar gemacht habe. —

[3]) So ähnlich auch Baudissin, a. a. O. S. 20, der hinzufügt, daß die Weisheit hier mit mythologisierender Freiheit geschildert werde. —

[4]) Bruch, a. a. O. S. 123 ff.

worden und daß man von hier aus zu dem der göttlichen Weisheit gelangt ist: nachdem man einmal das ganze sittliche Verhalten des Menschen dem Begriffe der Weisheit untergeordnet hatte, war es natürlich, daß man denselben auch auf Gott übertrug und alle praktischen und theoretischen Vollkommenheiten Gottes in demselben vereinigte: die Weisheit erschien als die eigentliche Substanz der göttlichen Eigenschaften. Den Wiederschein dieser Weisheit glaubte man nun in allen göttlichen Werken zu entdecken — besonders die Natur erschien als eine besondere Offenbarung der göttlichen Weisheit —, und von hier aus wird wieder klar, wie man dazu kam, das vorweltliche Sein dieser göttlichen Chokmah, die eben zur Zeit der Schöpfung schon da sein mußte, in poetischer Weise zu schildern (z. B. 8,22ff.). Nachdem aber die hebräische Weisheitslehre zu dieser vollen Entwickelung wie in ER gelangt war, trat die menschliche Weisheit, von der aus man erst zu dem Begriffe der göttlichen Weisheit gekommen war, unter die göttliche und erschien als von ihr bedingt, als ihr Ausfluß, ihr Reflex. —

Es ist schon bei der Inhaltsangabe der einzelnen Teile verschiedentlich darauf hingewiesen worden, daß in den Proverbien im Zusammenhang mit der eudämonistischen Vergeltungslehre betont wird, schon hier auf Erden werde das Gute belohnt, das Böse bestraft, und daß in dem ganzen Buche so gut wie nichts von den erschütternden Seelenkämpfen eines Job und der düsteren, verzweifelten Weltanschauung eines Kohelet zu spüren ist. Im Anschluß hieran ist die oben offen gelassene Frage zu erörtern, ob sich in den verschiedenen Abschnitten des Spruchbuchs auch Andeutungen über den Zustand nach dem Tode finden, insonderheit, ob dem Frommen auch nach dem Tode ein Leben in Aussicht gestellt wird.

Stellt man alle die Stellen, die zur Untersuchung dieser Frage heranzuziehen sind, zusammen, so macht man die eigentümliche Beobachtung, daß sich lediglich ER und S_1 bei ihrer Vergeltungslehre mit den Begriffen „Tod" und „Leben" beschäftigen. Denn wenn es in A_1 zweimal (23,18, 24,14) heißt, daß es für den, der Weisheit erlangt hat, eine אַחֲרִית giebt, so ist das, wie aus 23,18b hervorgeht, nicht in eschatologischem Sinne aufzufassen, sondern will nur sagen, daß die Unternehmungen des Frommen letztlich ein gekröntes Ende, einen „heilwärtigen, herrlichen Ausgang" nehmen. In A_2, S_2 und Kap. 30—31 kommen die Worte „Leben" und „Tod" überhaupt nicht vor; nur einmal in S_2 (27,20) und einmal in dem ersten Nachtrag (30,15ff.) ist von der Unterwelt die Rede, doch beide Male nur insofern, als sie ein Bild der Unersättlichkeit ist.

In ER und S_1 herrscht, wie wir sehen werden, inbezug auf

die hier zu behandelnde Frage vollständige Übereinstimmung, sodaß wir hier diese beiden Teile nicht gesondert zu untersuchen brauchen.

Der Aufenthaltsort des Gottlosen nach dem Tode ist die Scheol: „das Haus der Frau Thorheit ist eine Vielheit von Wegen zur Scheol, die hinausführen zu den äußersten Winkeln des Todes" (7, 26—27): die von der Thorheit Geladenen weilen in den Tiefen der Scheol (9, 18). Die Füße der Fremden, d. h. der Buhlerin, steigen zur Scheol hinab (5, 5), und 2, 18 heißt es von der Buhlerin, sie sinke mit ihrem Haus, d. h. mit ihrem ganze Anhange, zum Tode und zu den Hadesschatten hinab. Den letzteren Ausdruck finden wir außerdem 9, 18, wo mit demselben die im Hause der Unzucht versammelte Gesellschaft bezeichnet wird, und 21, 16, wo wir lesen: „Ein Mensch, der vom Wege der Einsicht abirrt, wird in der Gemeinde der Hadesschatten ausruhen."

Wie aber steht es mit dem Frommen? Eine Anzahl Sprüche scheint ihm ein eigentliches Weiterleben nach dem Tode in Aussicht zu stellen; indessen bei näherer Betrachtung wird sich ergeben, daß der großen Mehrzahl derselben dieser tiefere Sinn fernliegt.

Die Weisheit spricht 8, 35a von sich: „Wer mich findet, der findet das Leben." Echte Gerechtigkeit gereicht zum Leben (11, 39). Zu wiederholten Malen lesen wir den Ausdruck „Baum des Lebens", der offenbar in Anlehnung an gen. 2, 9 und 3, 22 gebraucht ist. So wird 3, 18 die Weisheit, 11, 30 die Frucht des Gerechten, 13, 12 ein erfüllter Wunsch und 15, 4 Lindigkeit der Zunge mit diesem Namen belegt. In ähnlicher Weise ist 10, 17, 5, 6 und 2, 19 von einem „Pfade zum Leben" die Rede, und als dritte gesellt sich zu diesen Formeln „Quell des Lebens", wodurch 13, 14 der hohe Wert der Lehre des Weisen, 14, 27 der der Furcht Jahwes und 16, 22 der des Verstandes gekennzeichnet werden soll. Welche Bedeutung hat nun in allen diesen Wendungen das Wort „Leben"? Daß wir es nicht in absolutem Sinne von „ewiges Leben" nehmen dürfen, zeigt deutlich ein Vergleich mit anderen Stellen des Spruchbuchs: 3, 16, also unmittelbar vor dem Spruche, in welchem die Weisheit ein Lebensbaum genannt wird, heißt es, daß in ihrer Rechten Dauer der Tage ist, und 13, 12 lautet der antithetische Vers: „Hingezogener Wunsch macht das Herz krank": man wird betrübt und bekümmert, und Kummer trägt nicht dazu bei, das Leben zu verjüngen und zu verlängern. Die Gebote des Weisen bringen, wenn man sie bewahrt, Dauer der Tage und Jahre des Lebens und Frieden (3, 2 und ganz ähnlich 4, 10), und wenn 4, 22a gesagt wird, daß die Lehren des Weisen Leben seien für jeden, der sie erlange, so erhellt aus Vers 22b „und seinem ganzen Leibe Heilung", daß wir hier ebenso wie in den anderen

Stellen unter „Leben" ein möglichst langes, von seelischer wie von leiblicher Krankheit verschontes irdisches Leben zu verstehen haben werden. Von hier aus werden dann auch Sätze wie 10, 2 und 11, 4 „Gerechtigkeit rettet vom Tode" erklärt werden müssen: die Gerechten haben ein langes, glückliches Leben auf Erden. [1])

Und doch werden wir andererseits durch einige Punkte über das Diesseits hinausgewiesen, und man darf wohl sagen, daß in ER und S_1 ein seliges Leben der Frommen nach dem Tode zwar nicht ausdrücklich gelehrt, aber auf das Bestimmteste geahnt wird. Zunächst ein nicht unbedeutendes argumentum e silentio: in den sämtlichen oben angeführten Stellen, die von der Scheol handeln, wird dieselbe ausschließlich als Wohnung der Bösen angesehen; das Hinabsteigen in die Scheol erscheint durchgehends als eine von Gott für die Bösen bereitete Strafe. [2]) Wenn der Spruchdichter auch nicht zu sagen weiß, wo die Frommen nach dem Tode weilen werden, so scheut er doch davor zurück, den Gedanken auszusprechen, daß dieselben zusammen mit den Frevlern im Schattenreiche ihren Aufenthalt haben könnten — wie wir sehen werden, ein wichtiger Unterschied zu den Sprüchen des Jesus Sirach. Dieses argumentum e silentio wird bekräftigt durch das, was wir 14, 32 und 15, 24 lesen. Die erstere Stelle lautet: „Gute Zuversicht hat bei seinem Tode der Gerechte", und daraus kann man wohl mittelbar den Schluß ziehen, daß der Gerechte wenn auch kein klares Wissen, so doch die feste Hoffnung eines ewigen Lebens hatte. [3]) Zu demselben Schlusse berechtigt 15, 24 „der Pfad des Lebens geht aufwärts — לְמַעְלָה — für den Verständigen, daß er fern bleibe von der Scheol drunten"; denn wenn man auch nicht ohne weiteres mit älteren Auslegern erklären darf: לְמַעְלָה = „in den Himmel", so spricht doch eine Ahnung der Unsterblichkeit und die Vorstellung, daß die Scheol nur der Strafort für die Gottlosen sei, aus diesen Worten. Noch einen Schritt weiter scheint der Spruch 12, 28 zu führen: „Auf dem Pfade der Gerechtigkeit ist Leben, וְדֶרֶךְ נְתִיבָה אַל־מָוֶת: Wollte man mit

[1]) 4, 19 steht mit der hier zu behandelnden Frage meiner Ansicht nach in keiner Beziehung (s. dagegen Strack-Zöckler, S. 323), denn wenn es von dem Pfade des Gerechten heißt, er sei wie eine Leuchte des Morgenglanzes, der fortschreitend heller werde bis zum vollen Tage, so bedeutet das nur, daß des Gerechten sittliche Erkenntnis um so mehr wächst, je weiter er auf dem ihm von Gott vorgezeichneten Wege fortschreitet.

[2]) Vergl. G. F. Öhler, Veteris testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata, Stuttgart 1846, pag. 79.

[3]) Wir folgen hier, im Gegensatz zu Frankenberg, dem durch Aqu. Symm. Theod. targ. gestützten massoreth. Texte, während LXX בְּתֻמּוֹ liest, wodurch der Sinn entsteht: „Sicher durch seine Redlichkeit ist der Gerechte."

den Massorethen אַל vokalisieren, so würde die zweite Vershälfte den Sinn ergeben: „und der Wegesweg, d. h. das Begehen ihres Pfades, führt zum Nicht-Tod, d. h. zur Unsterblichkeit.“ [1]) Allein zur Bildung solcher negativer Haupt- und Eigenschaftswörter dient im Hebräischen in der Regel nicht אַל, sondern לֹא — vergl. z. B. Hos. 1, 6 und 1, 9 —, und es dürfte sich daher vielleicht mehr empfehlen, mit zahlreichen Handschriften, LXX und anderen Übersetzungen nicht אַל, sondern אֶל zu interpungieren und zu übersetzen: „aber Seitenweg führt zum Tode“. — Indessen, wie es sich mit dieser letzteren Stelle auch verhalten mag, die beiden vorher angeführten durchbrechen doch wie ein Morgensonnenstrahl die dunkle Nacht der Scheol, und die Bedeutung derselben vermag nicht herabgesetzt zu werden durch den Einwand, daß sich mit einzelnen Stellen überhaupt wenig ausrichten lasse, wo die Gesamtrichtung der Lebensauffassung deutlich von einer jenseitigen Welt nichts wisse. [2])

Außer auf die Unsterblichkeitsfrage ist im Zusammenhange mit der Vergeltungstheorie noch auf die Auffassung der Sünde ganz kurz hinzuweisen. Die Sünde wird, wie wir sahen, fast allenthalben unter dem Gesichtspunkte der Strafe, die sie nach sich zieht, besprochen, nicht aber begegnen wir der viel tieferen Auffassung, die in jeder Sünde ein Vergehen, ein feindliches Verhalten gegen Gott erblickt und die sonst im Alten Testamente so häufig zum Ausdruck kommt. Das Wort פֶּשַׁע erscheint in den meisten Stellen der Proverbien in ziemlich abgeblaßter Bedeutung: vergl. 10, 12, 19, 12, 13, 19, 11, 28, 21. — Auf der anderen Seite ist allerdings den Proverbien die auch anderwärts im Alten Testamente vertretene Ansicht von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen (z. B. I. Kön. 8, 46, gen. 8, 21, Job 14, 4, 15, 14 ff. und in den Psalmen) nicht fremd. Denn wenn es 20, 9 heißt: „Wer kann sagen: geläutert habe ich mein Herz, bin rein geworden von Sünde (מֵחַטָּאתִי),“ so bezieht sich das Suffix nicht auf eine thatsächlich begangene, aktuelle Sünde, sondern auf eine potentielle, auf eine, die sich der so Sprechende eventuell zuziehen könnte, also daß der Sinn der Stelle ist: Niemand ist frei von Sünden, die er nicht begehen könnte, in allen Menschen wohnt die Lust, der Drang zu sündigen.

Wir schließen hiermit dasjenige ab, was nach der positiven wie nach der negativen Seite hin über den Inhalt der Proverbien zu sagen war. Dieselben sind uns im allgemeinen als Anweisungen

---

[1]) S. Delitzsch, a. a. O. S. 208.
[2]) Stade-Holtzmann, a. a. O. S. 300.

entgegengetreten, wie der Mensch schon hier auf Erden glücklich werden kann. Im Hinblick auf diese Bedeutung der Sprüchwörter, auf die wir zum Schlusse zurückkommen werden, wird uns manches selbstverständlich dünken, was zunächst vielleicht als für eine alttestamentliche Schrift auffällig erscheinen konnte.

II.

Wir wenden uns nun zur Beantwortung unserer eigentlichen Frage: Welche Stellung und Bedeutung haben die Sprüchwörter Salomos in der israelitischen Litteratur- und Religionsgeschichte? Dabei wird sich freilich die litteraturgeschichtliche Frage nicht völlig von der religionsgeschichtlichen scheiden lassen, sondern die eine wird mehr oder weniger mit der anderen verknüpft erscheinen. Doch wollen wir zunächst das Litteraturgeschichtliche in den Vordergrund treten lassen und im Anschluß daran die religionsgeschichtlichen Momente noch einmal zusammenfassend, bez. ergänzend behandeln.

Zunächst ist demnach die Frage zu erörtern, welche Stellung die Proverbien in der israelitischen Litteraturgeschichte einnehmen. Dabei wird zuerst zu untersuchen sein, ob das Werk so, wie es vorliegt, das Werk eines Verfassers ist.

In dieser Ansicht stimmen höchst seltsamer Weise die Vertreter des falschen Konservativismus mit denjenigen der mehr negativen Kritik teilweise überein, sofern nämlich die ersteren behaupten, die Sprüche seien als einheitliches Werk aus der Hand Salomos hervorgegangen, während ihre Antipoden z. T. wähnen, die Sprüche seien im ganzen und großen als das Werk eines Verfassers zur Zeit der Ptolemäerherrschaft verfaßt. Diese Anschauung, wie sie auf der einen Seite z. B. von Stier und Keil, auf der anderen von Holtzmann verfochten worden ist, wird sich uns bei näherer Prüfung als unhaltbar erweisen.

Zuerst haben wir uns demnach mit der Anschauung auseinanderzusetzen, nach welcher Salomo der Verfasser sämtlicher Sprüche sein soll, können uns aber hier um so kürzer fassen, als dieselbe von den alttestamentlichen Forschern heutzutage in ihrer Unmöglichkeit allgemein erkannt ist.

Ihren Hauptstützpunkt nehmen diejenigen, welche die Proverbien vom ersten bis zum letzten Kapitel für altsalomonisch halten, in der Überschrift 1, 1 „Sprüche Salomos", und außerdem führen sie als gewichtiges Argument I. Kön. 5, 12 an, wo uns berichtet wird, daß Salomo 3000 Sprüche gedichtet habe. Hat man doch früher sogar behauptet, daß der Verfasser von

I. Kön. 5, 12 mit diesen 3000 Sprüchen geradezu unser Proverbienbuch meine, und die Entgegnung, daß dasselbe doch nur gegen 800 Sprüche enthält, durch die Bemerkung zu entkräften gesucht, daß sich jeder einzelne Vers in zwei oder drei Bilder- oder Sinnreden zerlegen lasse. — Dem Einwande, daß 10, 1 die Überschrift „Sprüche Salomos" wiederholt und dadurch die Einheitlichkeit der Schrift stark in Zweifel gezogen werde, begegnet man wohl mit dem Hinweis auf Jes. 2, 1, wo ja auch der bereits vorhandene Titel, wenn auch in kürzerer Fassung, wiederholt wird, und überdies sucht man die Wiederholung mit dem Bemerken zu rechtfertigen, daß von 10, 1 an Sprüche folgten, die den Charakter des מָשָׁל in ganz besonderem Maße an sich trügen. Mit der Überschrift 22, 17 glaubt man sich um so leichter abfinden zu können, als das ל in LXX, Pesch. Vulg. und targ. fälschlicher Weise nicht als ל auctoris, sondern im Sinne von „für", „zu Nutzen jemandes" aufgefaßt ist, und über die litterarische Notiz in 25, 1 kann man allenfalls hinwegkommen, indem man das „auch" nicht, wie wir es gethan haben, auf Salomo, sondern auf den folgenden Relativsatz bezieht und annimmt, wie der Abschnitt S_2, so seien überhaupt sämtliche Salomonische Sprüche durch die Männer Hiskias redigiert worden. Dagegen kann die Salomonische Authentie bei Kap. 30 und 31 nur dadurch aufrecht erhalten werden, daß man zu dem höchst verzweifelten Mittel greift und in Agur und Lemuel andere Namen Salomos erblickt: daß ein derartiges Verfahren aber kein wissenschaftliches mehr ist, wird wohl jedermann zugeben.

Aber auch der Inhalt der Proverbien spricht deutlich dagegen, daß sie von Anfang bis Ende von Salomo herrühren. Denn wenn man auch nicht so weit zu gehen braucht[1]), daß man behauptet, die Sprüche gegen die Trägheit und diejenigen, welche für die Kindererziehung Winke enthalten, seien einer Lebenserfahrung entlehnt, die Salomo völlig fremd gewesen sein müsse, so genügt doch der Hinweis auf die sogenannten Königssprüche, wenigstens auf die in S_2, um die Unmöglichkeit einer absoluten Salomonischen Authentie darzuthun: dabei wollen wir der Thatsache, daß vom Könige durchgehends in der dritten Person gesprochen wird, noch gar kein Gewicht beilegen, aber wie kann Salomo diejenigen Sprüche abgefaßt haben, die sich — wie in S_2 — so ungünstig über den König aussprechen? Und wer möchte in Salomo den Anwalt der Keuschheit (5, 7 ff. u. a. m.), den Vertreter der Monogamie (5, 15 ff.), den Sänger der braven Haus-

[1]) Siehe dagegen Kuenen, a. a. O. S. 80 f.

frau vermuten, in Salomo, von dem uns I. Kön. 11,3 berichtet wird, daß er 700 Frauen und 300 Kebsweiber gehabt habe? Macht man hiergegen geltend[1]), daß Salomo, der weiseste aller Könige, doch auch über Könige habe sprechen können, so trägt man dem verschiedenen Charakter der Königssprüche damit noch nicht genügend Rechnung, und wendet man inbezug auf den zweiten Punkt ein, daß jemand, obwohl selbst anders handelnd, dennoch die richtige Theorie haben könne und daß der Einfluß der fremden Frauen auf den König erst in späterer Zeit bedeutend geworden sei, so sind das Redewendungen, die gegenüber den Thatsachen der beweisenden Kraft entbehren: die Sprüche in ihrer Gesamtheit können unmöglich von Salomo verfaßt sein.

Aber ebenso unmöglich ist es, daß die Proverbien ein einheitliches Werk aus nachexilischer Zeit und zwar aus der Zeit der Ptolemäerherrschaft, sind.

Hören wir zunächst, in welcher Weise Holtzmann in Stades Geschichte Israels diese Ansicht vertritt.[2])

Holtzmann giebt allerdings zu[3]), daß das Buch so, wie es uns überliefert ist, aus mehreren Teilen zusammengesetzt sei, von denen sich die späteren zu den früheren wie Nachträge verhalten; das hindert ihn jedoch nicht, fast unmittelbar darauf fortzufahren[4]): „Sämtliche Teile enthalten lauter Sprüche, die nach Form und Inhalt wesentlich dasselbe Gepräge tragen, sodaß wenigstens die Zeit ihrer Entstehung für alle im wesentlichen dieselbe sein muß, auch wenn etwa die letzten Teile nicht von demselben Verfasser herrühren sollten wie die ersten.“

Aus dieser allerdings ziemlich gewundenen Erklärung muß man m. E. herauslesen, daß er das Buch, wenn nicht vollständig, so doch sicher bis mit Kap. 29, als von einem Verfasser herrührend betrachtet. Hinsichtlich der Zeit der Abfassung sagt er zunächst allgemein, daß die ganze hebräische Spruchlitteratur hinter die Entstehung des Gesetzes und vor die Entstehung des großen jüdischen Rechtsbuches, der Mischnah, falle, und darunter will er die Zeit von 444 v. Chr. bis 150 n. Chr. verstanden wissen. „Innerhalb dieser Periode wiederum empfiehlt es sich, die Zeit der Ptolemäerherrschaft als Entstehungszeit anzunehmen“[5]), die ja

[1]) So Strack-Zöckler, a. a. O. S. 307.

[2]) S. 292 ff.

[3]) S. 293.

[4]) S. 294 oben.

[5]) Hierin stimmt auch der neuste Ausleger der Sprüche, Frankenberg, mit ihm überein, denn wenn derselbe auch die einzelnen Abschnitte des Buches zeitlich und inhaltlich streng von einander scheidet, so sagt er doch a. a. O. S. 8: „Als Ganzes mag unser Sammelwerk nicht älter sein

das ganze 3. Jahrhundert hindurch bis zum Jahre 198 gewährt hat, und daß er dabei an die zweite Hälfte dieses Zeitabschnittes denkt, scheint mir durch die Bemerkung angedeutet zu sein, daß die Sprüche Salomos sehr nahe mit denen des Jesus Sirach zusammenfallen, die er noch vor Ausbruch des makkabäischen Aufstandes geschrieben sein läßt. Wenn trotzdem nur die Proverbien und nicht auch die Schrift des Jesus Sirach dem alttestamentlichen Kanon einverleibt worden sind, so liegt das seiner Meinung nach daran, daß der Dichter der Proverbien den berühmten Salomo zum Autor seines Werkes stempelte und das Ansehen desselben dadurch wesentlich erhöhte: „auch die Schrift des Jesus Sirach würde man der Aufnahme in den Kanon für würdig erachtet haben, wenn sie nur nicht als das Werk eines Privatmanns ausgegangen wäre und ihre späte Entstehungszeit so offen zugegeben hätte.“ Ja, es sei leicht möglich, „daß Jesus Sirach in seinem Leben ein weit bekannterer und geschätzterer Mann war als der Verfasser der Sprüche Salomos: gerade weil ihn jedermann kannte, brauchte er seinem Buche keinen altberühmten Namen vorzusetzen, und so wurde der Ruhm des Schriftstellers das Verhängnis seines Buches!“

Das sind die Grundzüge der Holtzmannschen Hypothese, die ihr Vertreter selbst freilich — nach der Sicherheit zu urteilen, mit der er sie vorträgt — durchaus nicht als solche zu betrachten scheint. Wie begründet er dieselbe nun näher? Für die Behauptung, daß das Buch nur einen Verfasser habe, bleibt er den Beweis überhaupt schuldig. Daß dieser Pseudosalomo zum mindesten später als Nehemia, d. h. nach 444 gelebt haben müsse, sucht er durch Betonung folgender Punkte zu erhärten. Der Hauptinhalt der Proverbien sei die Zuspitzung aller Lebensweisheit auf den einzelnen; das Volk Israel als nächster Beziehungspunkt der göttlichen Gnade werde gar nicht erwähnt; die gegebenen Regeln scheinen nicht für eine bestimmte, gotterwählte Gemeinde, sondern allgemein giltig zu sein. Holtzmann giebt zwar zu, daß sich diese neue Anschauung schon seit Ezechiel und Jeremia anbahne, behauptet aber, sie sei erst seit 444 zur offiziellen Herrschaft gelangt; denn erst seit dieser Zeit erscheine nicht mehr das Verhältnis Gottes zu Israel als die Grundlage aller israelitischen Religion, sondern das Verhältnis des Menschen zu dem Gesetze

---

als Sirach (ca. 180 v. Chr.), mit dem Kap. 1—9 etwa gleichzeitig sein mögen, wogegen das Material sehr verschiedenen Zeiten entstammt, sodaß die äußersten Grenzen in dieser Beziehung gewiß 100 Jahre von einander abstehen können.“ Mithin läßt F. die Proverbien von 280 bis 180 entstanden sein.

Gottes sei die Hauptsache; dadurch erst werde ein besonderes Verhältnis zwischen dem einzelnen Menschen und Gott begründet. Wie sich aber der Mensch gegenüber dem Gesetze zu verhalten hat, kann er nur durch Unterweisung lernen. Dieser letztere Gedanke aber, der uns in den Proverbien in unendlicher Mannigfaltigkeit entgegentrete, sei dem altisraelitischen Wesen durchaus fremd gewesen. „Erst seit sich unter Esra das jüdische Volk durch öffentlichen Eidschwur zum Halten des Gesetzes verpflichtet hatte, war der Stand der Schriftgelehrten gleichsam aus innerer Notwendigkeit erwachsen.“ Diese Schriftgelehrten aber identifiziert nun Holtzmann, wie man zwischen den Zeilen herauslesen muß, mit den חֲכָמִים[1]), und dadurch gewinnt er scheinbar ein neues Argument für seine Ansicht, sofern es vor dem Exile keine Schriftgelehrten, mithin auch keine חֲכָמִים gegeben haben kann. Daß in der nachexilischen Periode gerade die Ptolomäerherrschaft die Entstehungszeit der Proverbien sein muß, wird einmal aus den Sprüchen gefolgert, welche von dem Königtume handeln: „Der König, von dem gesprochen wird, kann zwar kein Israelit sein, muß aber doch den Israeliten viel näher gestanden haben, als dies je die orientalischen Großkönige des alten Perserreichs gethan haben,“ und so läßt man die betreffenden Stellen inbezug auf hellenistische Könige geschrieben sein. Als zweiten Grund dafür, daß die Sprüche außerordentlich gut in die Zeit der Verschmelzung und Versöhnung von Judentum und Hellenentum passen, führt man an, daß in den Proverbien das eigentlich Religiöse durchaus abgeblaßt sei: man spricht von einer „eigentümlichen Kühle der Denkart“ und behauptet, der Verfasser habe die Wärme verloren, die den Altisraeliten an den Schutzgott des Vaterlandes band, und ebenso wenig sei etwas von der Wärme zu spüren, die in den späteren Psalmen den einzelnen mit seinem Gotte verbinde.

Ist diese Holtzmannsche Hypothese wirklich haltbar, d. h. sind die Proverbien ein fast einheitliches Werk aus der Ptolemäerzeit? Nun m. E. sind die Beweise, die zu Gunsten dieser Auffassung angeführt werden, sämtlich nicht ausreichend. Wir haben das im folgenden näher darzulegen.

[1]) Wenn er z. B. S. 293 sagt: „Die Vereinigung seiner Schriftgelehrsamkeit zu einer Spruchsammlung war für Jesus Sirach insofern ein ganz neues Unternehmen, als er unter eigenem Namen seine Sprüche ausgehen ließ“, so spricht er doch damit indirekt aus, daß schon vorher Schriftgelehrte ihre Gelehrsamkeit zu Spruchsammlungen vereinigt hätten, nur nicht unter eigenem, sondern einem angesehenen fremden Namen. Und daß er dabei unsere Proverbien im Auge hat, deutet der unmittelbar folgende Satz an: „ein wahrscheinlich früher lebender Mann hatte seine Weisheit in einer Sammlung der Sprüche Salomos niedergelegt.“

Holtzmann bringt, wie wir sahen, die Proverbien in sehr nahe Beziehung zu dem seit 444 publizierten Gesetze und bezeichnet es geradezu als Zweck derselben, das lückenhafte Gesetz durch Auslegungen und Analogieen zu ergänzen.[1]) Da sollte man denn doch füglich irgend welche Bezugnahme auf das Gesetz, zumal auf den Priesterkodex, erwarten, und doch ist eine solche in S nicht zu entdecken, während sich in ER nur Berührungen mit dem Deuteronomium finden. Ja, Holtzmann widerspricht sich wohl selbst, wenn er an anderer Stelle[2]) sagt, daß das Gesetz als ein schriftlich offenbarter Gotteswille gar nicht erwähnt werde und daraus die Folgerung zieht, daß der Verfasser der Sprüche seinen Gedankenkreis von der Bevormundung des allerdings schon vorhandenen Gesetzes noch im wesentlichen freigehalten habe. Und wenn er, wie wir anzunehmen gezwungen waren, die Weisen und mithin auch den Verfasser unserer Sprüchwörter mit den Schriftgelehrten identifiziert und bei dieser Gelegenheit eine Stelle aus Jesus Sirach zitiert (39,1—3)[3]), so schlägt er sich mit eigenen Waffen. Denn in der betreffenden Stelle ist nicht von dem Gesetze die Rede, sondern die Thätigkeit der Schriftgelehrten erstreckt sich dort vielmehr darauf, „die Weisheit früherer Generationen zu erforschen, die Reden der Propheten zu verstehen, in die einzelnen Züge von Gleichnissen einzudringen, dunkle Sprüche aufzuhellen und die Rätsel der Geheimnisse zu lösen.“ Gerade durch diese Worte werden die Weisheit, die Sprüche, Rätsel u. s. w. neben die Reden der Propheten gestellt, also gar weit aus der Zeit des Jesus Sirach zurückgeschoben. Und selbst gesetzt den Fall, daß die Identifizierung von Schriftgelehrten und חֲכָמִים richtig wäre und unumstößlich feststände, so würde man damit in keinem Falle inbezug auf S_1 und S_2 argumentieren können, da uns in diesen größten Teilen der Proverbien ein Stand lehrender Weiser überhaupt nicht entgegentritt.

Von welcher Beweiskraft ist ferner die Thatsache, daß in den Proverbien als Subjekt der Religion allenthalben das Individuum erscheint? Holtzmann mißt diesem Umstande einen hohen Wert bei, wie man ja denselben überhaupt vielfach zur Beurteilung der israelitischen Religions- und Litteraturgeschichte herangezogen hat, indem man im allgemeinen die Zeit eines Jeremia und Ezechiel als Wendepunkt annimmt: vor dieser Zeit ist das Subjekt der Religion ein Kollektivum, das Volk Israel, von da ab das In-

[1]) a. a. O. S. 292.
[2]) S. 295.
[3]) Die Stellen aus Jesus Sirach, auch unten, sind nach der LXX-Ausgabe von Tischendorf, Leipzig 1850, angeführt.

dividuum. Indessen vermag ich das durchaus nicht für ein Beweismittel ersten Ranges anzusehen. Denn einmal tritt uns das Volk Israel, wie übrigens Holtzmann selbst zugiebt [1]), auch in nachexilischen Zeiten, als Objekt der göttlichen Gnade entgegen, während umgekehrt in den Schriften der vorexilischen Periode, falls man nicht einer ganz gekünstelten Exegese huldigen will, die göttliche Offenbarung mitunter an den einzelnen und nicht an das Volksganze gerichtet ist. Und auch zugegeben, daß dieser Scheidung im ganzen und großen etwas Richtiges zugrunde liegt, für die Beurteilung der Spruchlitteratur kann sie schon insofern nicht von besonderem Belang sein, weil es oftmals im Wesen des Spruches begründet ist, daß er sich, wenn er auch nicht immer die Einzelperson im Auge zu halten braucht, so doch viel öfter auf den einzelnen als auf das Volksganze bezieht.

Im Charakter der Spruchdichtung liegt es ferner auch, daß wir in derselben nicht die hohe religiöse Begeisterung wie in den Psalmen finden. Ja, es ist geradezu falsch, in diesem Punkte die Psalmen zur Beurteilung der Proverbien heranzuziehen; denn die ersteren sind doch Gebete, Gespräche des Menschen mit Jahwe, während in den Proverbien der Mensch zum Menschen redet und ihm praktisch-sittliche Anweisungen giebt, durch deren Befolgung ein glückliches Erdendasein verbürgt wird. Damit ist aber bei weitem noch nicht gesagt, daß im Spruchbuche das eigentlich Religiöse „durchaus abgeblaßt“ wäre; im Gegenteil, wir haben bei der Inhaltsangabe der einzelnen Abschnitte nachdrücklich darauf hingewiesen, wie die rechte Sittlichkeit durch das rechte Verhältnis zu Jahwe begründet ist. Und daß wir darin nicht lediglich „eine religiöse Verbrämung“, also etwas Künstliches, etwas Gemachtes erblicken dürfen, scheint mir schon daraus bestimmt hervorzugehen, daß Jahwe allerdings nicht in allen Abschnitten in gleicher Weise in den Mittelpunkt gestellt wird. [2]) Hätte man absichtlich dieses litterarische Produkt aus der Zeit der Verschmelzung von Judentum und Hellenentum — als solches wertet es ja Holtzmann — ich möchte sagen mit etwas Jahwetum ausstaffieren wollen, so würde man dabei wohl etwas gleichmäßiger verfahren sein und nicht in dem einen Teile Jahwe mehr als in einem anderen in den Vordergrund gerückt haben. Wenn Holtzmann von hier aus noch einen Schritt weiter geht und behauptet, dem Verfasser der

---

[1]) S. 294, „das ist nun freilich nicht so zu verstehen, als ob es die Israeliten nun ganz vergessen hätten, daß Gott ihrem Volke seine Gnade in ganz besonderer Weise verheißen hätte: im Gegenteil werden wir auch diesem Gedanken noch in sehr scharfer Ausprägung begegnen.“

[2]) Ausführliches hierüber siehe in der Anmerkung auf S. 45.

Sprüche Salomos erlaube diese Kälte der Denkart, über Gott zu spekulieren, so könnte man ihm wiederum nur inbezug auf ER und, falls man unsere Exegese nicht billigt, inbezug auf 30, 1—6 rechtgeben; aber in den übrigen Teilen, besonders in S_1 und S_2, ist doch von einer theosophischen Spekulation in keiner Weise die Rede.

In diesem Zusammenhange haben wir auch kurz das Verhältnis der Proverbien zu den Sprüchwörtern des Jesus Sirach zu besprechen, die Holtzmann und auch andere [1]) zur Erhärtung ihrer Ansicht heranziehen.

Die Abfassungszeit der Sprüche des Jesus Sirach läßt sich ja mit ziemlicher Sicherheit durch die Vorrede zu der griechischen Übersetzung derselben bestimmen, in welcher der Übersetzer sagt, er sei im 38. Jahre unter König Euergetes nach Ägypten gekommen. Da nun Euergetes II. Physkon der einzige diese Namens ist, der länger als 38 Jahre regierte, indem er seine Regierungszeit nicht erst seit dem Tode seines Bruders Philometor — 145 —, sondern seit dem Anfangsjahre ihrer gemeinschaftlichen Regierung — 170 — datierte, so muß das 38. Jahr seiner Regierung das Jahr 132 v. Chr. sein. [2]) Da ferner der Übersetzer den Verfasser des Buches, Jesus Sirach, als seinen πάππος, d. h. als seinen Großvater bezeichnet, so muß man, um die Lebenszeit des Jesus Sirach zu finden, um ungefähr zwei Menschenalter zurückgehen und gelangt mithin etwa zu dem Jahre 190. Wollte man πάππος, wie es einige gethan haben, in dem Sinne von „Urahn“ nehmen, so würde man sogar in noch frühere Zeiten kommen. Allein es wird durch ein zweites Datum aus dem Buche selbst nahe gelegt, bei dem gewöhnlichen Sinne von πάππος stehen zu bleiben und somit nicht weiter rückwärts als bis 190 zu gehen. Im 50. Kapitel nämlich ist von einem Simon, einem Sohne des Onias, in einer solchen Anschaulichkeit und Lebendigkeit die Rede, daß man annehmen muß, Jesus Sirach habe denselben noch persönlich gekannt. Da sich nun als höchst wahrscheinlich nachweisen läßt [3]), daß hier von den beiden

---

[1]) Vergl. z. B. Cornill, Einleitung ins Alte Testament, 3. u. 4. Aufl., 1896, S. 247: „Als stärkstes Argument bietet sich uns dar das Verhältnis von den Proverbien zu Jesus Siracida; nicht nur äußerlich betrachtet ist Jesus Sir. das einzige Analogon zu ihnen; auch die geistige Verwandtschaft der beiden Werke ist trotz mancher Verschiedenheiten eine so enge und nahe, daß wir dieselben nach ihrer Entstehungszeit nicht um eine Reihe von Jahrhunderten auseinanderrücken dürfen.“

[2]) Vergl. hierzu wie auch zu dem Folgenden: Seligmann, Das Buch der Weisheit des Josua ben Sira in seinem Verhältnis zu den salomonischen Sprüchen und in seiner historischen Bedeutung, Halle 1883, 74 S.

[3]) S. den Beweis bei Seligmann, a. a. O. S. 5—11.

Männern, die diesen Namen tragen, der Jüngere gemeint ist, und da derselbe um das Jahr 200 gelebt hat, so bestätigt es sich, daß Jesus Sirach um 190 anzusetzen ist.

Würde nun ein Vergleich zwischen den Proverbien und den Sirachsprüchen nach Form und Inhalt ergeben, daß sie zeitlich nicht weit auseinandergerückt werden dürfen, so würde man allerdings gezwungen sein, die ersteren in keine frühere Zeit als in das 3. Jahrhundert zu verlegen. Wir werden jedoch im folgenden kurz zeigen, daß sich zwischen den beiden Schriften nach Inhalt und Form bei allerdings verschiedenfachen Ähnlichkeiten bedeutsame Unterschiede bemerkbar machen, die uns zu der Annahme zwingen, daß sie nicht gleichzeitig oder nur kurze Zeit nach einander entstanden sind, sondern daß den Proverbien ein weit höheres Alter zuzusprechen ist.

Im Gegensatz zu der welttümlich-gemeinmenschlichen Richtung, die den Proverbien eignet, tragen die Sprüche des Jesus Sirach vielfach einen theokratischen und partikularistischen Charakter. Israel ist das auserwählte Volk, „dein Volk, das von dir den Namen hat, und Israel, den du nennest deinen ersten Sohn" (36, 17). „In allen Landen", heißt es 17, 18, „hat er einen Herrscher geordnet, aber Israel ist des Herren Teil", und 24, 6—8 wird erzählt, daß Gott der Weisheit, nachdem sie bei den Heiden vergeblich Wohnung gesucht, geboten habe: „In Jakob sollst du wohnen, und Israel soll dein Erbe sein." Und mit welcher Verachtung der Dichter auf andere Völker blickt, zeigen die Worte 50, 25 f.: „Zweierlei Volk bin ich von Herzen Feind — das dritte aber ist überhaupt kein Volk —: denen die wohnen auf dem Berge von Samaria, den Philistern und dem tollen Pöbel von Sichem." [1])

Durch 7 Kapitel hindurch — 44—50 — wird das Lob der Patriarchen und der übrigen großen Männer des israelitischen

---

[1]) Angesichts dieser unzweideutigen Stellen verliert folgende von Merguet — Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach, Königsberg 1874 — S. 12 aufgestellte Behauptung ihr Gewicht: Es sei eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit der Sirachsprüche, daß in ihnen jene Engherzigkeit bereits so gut wie ganz fehle, wonach wie oft in den kanonischen Büchern Israel immer und immer als der Empfänger und Gegenstand göttlicher Liebe erscheine, die anderen Völker erst sehr in zweiter Linie. Und wenn er weiter fortfährt, daß sich die Lehre des Sirachbuches auch in dieser Beziehung als die Übergangsstufe zu dem neutestamentlichen Universalismus der göttlichen Liebe erweise, den der Erlöser auszusprechen berufen war, so wird er durch die Stelle 50, 25, die den glühenden Haß gegen die fremden Völker zum Ausdruck bringt, zur Genüge widerlegt, ganz abgesehen davon, daß die von ihm als beweiskräftig angeführten Sprüche wie

Wir haben früher darauf hingewiesen, daß in den Proverbien die einzelnen Sprüche zusammenhanglos aneinandergereiht sind und daß in S_1 ein und dasselbe Thema nur in einem, in S_2 daneben auch in zwei bis höchstens in fünf Versen behandelt wird. Im Gegensatze hierzu finden sich bei Jesus Sirach ganze Reihen von Sprüchen, die sich alle mit dem gleichen Gegenstande befassen, und verwandte Spruchreihen sind oft gruppenweise nebeneinander gestellt; ja einige griechische Handschriften haben derartige Abschnitte sogar mit allgemeinen Überschriften versehen, wie mit *αἴνεσις σοφίας, περὶ τέκνων, περὶ ὑγιείας* u. a. m. Ein Gedanke, der sich in den Salomonischen Sprüchen einmal oder an verschiedenen Stellen zerstreut findet, giebt Jesus Sirach oft die Anregung zu einer Betrachtung, die sich durch ein oder mehrere Kapitel hindurchzieht. So wird in dem ganzen langen Kap. 29 die Bürgschaftsfrage erörtert; 30, 1—13 die Kindererziehung; 34, 12—25 wie man sich zu benehmen habe, wenn man von einem Reichen zu Tisch geladen ist (prov. 23, 1—2) u. a. m. Jesus Sirach tritt hier also gewissermaßen als Erklärer der Salomonischen Sprüche auf und beweist auch dadurch wieder, daß seine Sprüche mit denselben nicht auf gleiche Stufe gestellt werden dürfen, sondern einer späteren Periode angehören müssen.

Und noch zwei andere Punkte führen uns zu demselben Ergebnisse. Jesus Sirach vergleicht sich 30, 25 mit einem Manne, der nach dem Winzer Lese hält, und will damit offenbar sagen, daß er für sein Werk aus den älteren Schriften seines Volkes mannigfach geschöpft habe.[1]) Da sich nun seine Schrift mit keiner alttestamentlichen mehr berührt als mit den Proverbien, so darf man wohl in diesen seinen Worten ein Zugeständnis erblicken, daß er vornehmlich diese benutzt hat. Und wie weit dieselben von seiner Zeit zurückliegen, deutet er selbst in der oben besprochenen Stelle 39, 1—3 an, wo er von der Weisheit und den Sprüchen früherer Generationen in der Weise spricht, daß er dieselben zusammen mit den Reden der Propheten nennt.

Und wie kommt es denn, daß das Buch des Jesus Sirach — allerdings vielleicht nach längerem Schwanken seitens der Rabbi-

[1]) Wohl mit Unrecht will Seligmann, a. a. O. S. 19, denselben Sinn aus 24, 30 f. entnehmen: „Ich floß wie ein Graben aus einem Fluß, sprach, ich will bewässern meinen Garten, will tränken mein Beet," indem er in dem Flusse die alttestamentlichen Schriften erblickt, die Sirach benutzt habe. Der Hauptton in diesen Worten liegt aber doch wohl nicht auf dem Begriffe des Flusses, aus welchem der Graben sich abzweigt, sondern auf dem des wassergefüllten Grabens, der dadurch, daß er die Felder bewässert, ein Abbild für die segensreiche Wirksamkeit der Weisheit und ihren Einfluß in sittlicher Beziehung ist.

der Nachdruck auf Vers 3a, „ein wüster König verderbet Land und Leute“, und die anderen Verse sind nur vorangestellt bez. hinzugefügt, um durch den in ihnen ausgesprochenen Gegensatz zu 3a diesen Spruch ganz besonders hervortreten zu lassen. Demnach würde sich von hier aus zunächst ein scharfer Gegensatz der Sirachsprüche zu S_1 ergeben, wo sich ja das Königtum einer ungemein günstigen Beurteilung zu erfreuen hat, während andererseits dadurch die Sprüche in S_2, wo die Schattenseiten des Königtums hervorgehoben werden, bei weitem noch nicht in die gleiche Zeit wie die Sirachsprüche gerückt werden, da das Königtum auch schon in vorexilischer Zeit vielfach entartet erschien.

Ein weiterer sachlicher Unterschied von den Proverbien zeigt sich bei der Unsterblichkeitsfrage. Denn wenn dort auch, wie sich aus unserer Untersuchung ergab, die Unsterblichkeit für die Frommen nicht ausdrücklich gelehrt war, so war doch auf der anderen Seit- auch mit keiner Silbe gesagt, daß dieselben an dem trostlosen Dae sein in der Scheol Anteil hätten. Wie ganz anders lehrt hierüber Jesus Sirach! In zahlreichen Stellen betont er die Vergänglichkeit des Menschen, wobei ein Unterschied bezüglich des Geschickes der Guten und der Bösen auch nicht einmal angedeutet wird (vergl. hierzu 10,11, 14,12,16, 17,27—28,30, 28,21 u. a. m.). Denn auch Stellen wie 11,26: „Leicht ist es dem Herrn am Todestage, dem Menschen zu vergelten nach seinem Wandel“ oder wie 1,13: „Demjenigen, welcher den Herrn fürchtet, wird es zuletzt wohl gehen, und am Tage seines Endes wird er Gnade finden“ — auch solche Stellen dürfen wohl nicht in dem Sinne einer ewigen Seligkeit gedeutet werden, sondern finden ihre hinreichende Erklärung durch Sprüche wie 39,9, 41,11,13, 46,11,12 u. a. m., welche darauf hinweisen, daß das Gedächtnis der Frommen, ihr Name, ewig bleibt.[1])

Neben diesen sachlichen Unterschieden zwischen den Proverbien und den Sprüchen des Jesus Sirach, von denen es uns namentlich die zuerst erörterten im höchsten Grade unwahrscheinlich machen, daß die beiden Schriften in nicht zu langen Zwischenräumen entstanden seien, ist noch auf einen Unterschied formeller Art hinzuweisen, aus dem sich die weitere Folgerung ziehen läßt, daß die Proverbien die bei weitem ältere Schrift sein müssen.

---

[1]) Die Worte 48, 11 *καὶ γαρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα*, die wir innerhalb des Lobgesangs auf Elias lesen, sind wohl nicht auf das Leben nach dem Tode zu beziehen, sondern ihr Sinn scheint mir folgender zu sein: Wenn wir Elias sehen, wie es in Vers 11 heißt, d. h. nach Vers 10, wenn auch wir uns von Elias strafen lassen, dann werden wir von Gottes Zorn nicht dahingerafft werden, sondern ein langes Leben haben.

ringsten Wert bei[1]): „Die ersten Teile bezeichnen sich so und so, der dritte Teil wird eingeführt als dies und jenes, der vierte Teil soll dies und der nächste das enthalten," und dann führt er seine eigene, von uns als nicht haltbar bezeichnete Hypothese mit den Worten ein: „In Wahrheit verhält es sich so und so!" Frankenberg[2]) sagt, die Überschriften in 1,1, 10,1, 25,1 hätten nur den Wert der historischen Überschriften in den Psalmen, und ganz ähnlich äußert sich Wildeboer: „Will man das Alter der Sprüche bestimmen, so muß man zu allererst sich von den Meinungen der jüdischen Redaktoren losmachen, wie sie in den verschiedenen Überschriften ihren Ausdruck finden." Wenn er auch zugiebt, 25,1 mache den Eindruck, authentisch zu sein — dann würde er die Folgerung gestatten, daß wenigstens Kap. 25—29 eine vorexilische Kollektion gewesen seien —, so weist er doch, um das Trügerische dieses Eindrucks darzuthun, darauf hin, daß ein sorgfältiges Studium der Psalmen gezeigt habe, wie wenig zuverlässig derartige Überschriften seien. Wir sind auch weit entfernt, sämtliche Psalmenüberschriften für authentisch zu halten, aber andererseits ist doch zu betonen, daß sich unter denselben auch nicht eine einzige findet, die sich nur annähernd mit der ganz eigenartigen Notiz 25,1 vergleichen ließe. Denn die ausführlicheren Psalmenüberschriften reden von dem Anlasse, aus welchem der betreffende Psalm gedichtet sein soll, und derartige Notizen hat man leicht auf Grund des Inhalts des Psalmes bilden können; aber wie in aller Welt hätte man in nachexilischer Zeit auf den Gedanken kommen sollen, Hiskia habe eine Spruchsammlung veranstalten lassen, wenn das nicht thatsächlich der Fall gewesen wäre? Cornill weiß uns allerdings auf diese letztere Frage eine Antwort zu geben.

Er gesteht zwar zu[3]), daß wenigstens die Überschrift 25,1 „sehr authentisch klinge und einen durchaus unverdächtigen Eindruck mache," findet jedoch sofort wieder Mittel und Wege, oder glaubt sie wenigstens zu finden, dieselbe ihres historischen Wertes zu berauben: Wenn nämlich 25,1 gesagt wird, daß die Sammlung 25—29 zusammengestellt sei von den Männern Hiskias, des Königs von Juda, so sucht er die Entstehung dieser Worte folgendermaßen zu erklären: Im II. Buche der Chronika lesen wir ausführliche Berichte über eine Justizorganisation des Königs Josaphat, sogar mit Angabe des Regierungsjahres und der Namen

---

[1]) S. Holtzmann, a. a. O. S. 293 f.
[2]) a. a. O. S. 9.
[3]) Cornill, a. a. O. S. 247.

der Mitglieder der vom Könige für diesen Zweck ernannten Kommission: in ähnlicher Weise habe sich nun vielleicht auch die Legende von einer Litteraturkommission Hiskias gebildet, welche etwa die Aufgabe gehabt habe, auch die Litteratur des damals zerstörten Zehnstämmereichs vor dem Untergange zu bewahren.

Nun, das ist ein verzweifelter, aus der Phantasie geborener Versuch, das Alter der Salomonischen Sprüche herabzudrücken, und solange man eine alte Tradition, die einen „durchaus unverdächtigen Eindruck macht", nicht besser entkräften kann, wird man gut thun, an derselben festzuhalten. — Auch Kuenen vermag dem Zeugnisse der Überschriften über das Alter und über die Autoren der Proverbien keinen so hohen Wert beizumessen. Und gewiß hat er Recht, wenn er dieses Zeugnis als „nicht so vollkommen unzweideutig" hinstellt, sofern ja die Autoren von A_1 und A_2 nur ganz allgemein als „Weise" bezeichnet werden, sofern das alphabetische Lied auf die Hausfrau einer Überschrift überhaupt entbehrt und sofern es bei der Überschrift 1, 1 nicht ohne weiteres klar ist, ob sie sich auf ER oder S_1 beziehen soll. Dagegen erscheinen mir seine Bedenken inbezug auf 25, 1 ohne Bedeutung zu sein. Er nimmt nämlich daran Anstoß, daß diese Anmerkung nicht von den Männern Hiskias selbst, sondern von einem anderen geschrieben sei, der von ihnen in der dritten Person spreche. Indessen, ist denn damit, daß diese Notiz in der dritten Person aufgezeichnet ist, überhaupt gesagt, daß sie nicht von den Männern Hiskias selbst gemacht worden sei? wäre es nicht denkbar, daß der Redaktor des ganzen Spruchbuchs über der Sammlung 25—29 die Überschrift vorfand: „Sprüche Salomos, welche gesammelt haben die Männer Hiskias" u. s. f., und daß er dann seinerseits inbezug auf die von ihm früher gebrachten Überschriften „Sprüche Salomos" nur noch das „auch" hinzugefügt hat? Und daß jene Männer in der dritten Person von sich sprechen, ist bei einer Kommission — um eine solche handelt es sich ja hier — doch das Natürlichere, zumal sie auf Befehl des Königs arbeitet. Und wie kann man behaupten[1], daß der Zusatz יְהוּדָה zu מֶלֶךְ vor dem Jahre 586 „völlig unerklärt" bleibe? ist nicht vielmehr der Zusatz יִשְׂרָאֵל oder יְהוּדָה notwendig zu erwarten, seitdem das Reich geteilt war? Und selbst gesetzt den immerhin leicht möglichen Fall, die Überschrift sei von einer dritten Person gemacht, so ist doch ihr Gepräge ein derartiges, daß sie ganz von selbst für ihre Wahrheit spricht; sie klingt thatsächlich

[1]) S. Kuenen, a. a. O. S. 77.

„unverdächtig". Wir haben demnach keinen hinreichenden Grund, an der Zuverlässigkeit der Überschrift 25, 1 zu zweifeln, und dürfen sie daher zur Bestimmung des Alters der Proverbien in unserer Untersuchung mit heranziehen. Daß man übrigens schon frühzeitig ein Gefühl für den hohen litteraturgeschichtlichen Wert dieses überschriftlichen Zeugnisses gehabt hat, ergiebt sich aus dem Zusatze *αἱ ἀδιάκριτοι*, durch welchen die LXX 25, 1 die *παιδεῖαι Σαλωμῶντος* näher charakterisieren.

Ebenso ist m. E. die über S_1 befindliche Überschrift „Sprüche Salomos" nicht ohne Bedeutung. Wenn nämlich der Redaktor des Spruchbuches tendenziös dem Salomo alles hätte zuschreiben wollen, so würde er es doch sicherlich vermieden haben, anderen Abschnitten des Buches solche Überschriften zu geben, durch welche ausdrücklich der Salomonische Ursprung in Abrede gestellt und Männer wie Agur (30, 1), Lemuel (31, 1) oder allgemein „Weise" (22, 17 und 24, 23) als Autoren genannt werden. Gerade gegenüber diesen Überschriften würde es unstatthaft sein, die Überschrift in 10, 1 als für die Beurteilung der Proverbien völlig belanglos zu ignorieren.

Um das Alter der einzelnen Teile kennen zu lernen, werden wir ferner die sachlichen Unterschiede derselben berücksichtigen müssen, auf die wir in unserer Inhaltsangabe bereits hingewiesen haben. Auch werden uns vielleicht einzelne Sprüche zeitgeschichtlichen Inhalts einen Rückschluß auf die Entstehungszeit desjenigen Teiles gestatten, in dem wir sie lesen.

Dagegen kann für unsere Untersuchung ein Vergleich mit anderen alttestamentlichen Schriften insofern erst in zweiter Linie inbetracht kommen, als das Alter von Job, Kohel. und gewissen Psalmen, mit denen sich Teile unserer Proverbien berühren, vielfach unsicher und umstritten ist, während die Schriften der Propheten nur wenige Beziehungen zur Spruchlitteratur enthalten.

Auch die Form der Sprüche ist für die Erforschung des Alters der einzelnen Abschnitte der Proverbien nicht ohne Bedeutung. Wir haben ja schon oben darauf hingewiesen, wie mannigfaltigen Formen des Kunstspruches man in dem Salomonischen Spruchbuche begegnet, und mit dieser Thatsache wird man in der Weise argumentieren können, daß man die Abschnitte, in denen allenthalben die einfachste Form herrscht, im allgemeinen für älter erklärt als diejenigen, denen eine viel kompliziertere Form eignet. Selbstverständlich aber ist bei diesem Argumente eine gewisse Vorsicht geboten, und man würde viel zu weit gehen, wenn man etwa in den einzelnen Teilen der Sammlung die Hauptwendungen der Geschichte der Spruchdichtung vertreten sehen

wollte.[1]) Denn es liegt doch klar zu Tage, daß ein und dieselbe Dichtungsgattung, also in diesem Falle die Spruchdichtung, gleichzeitig in verschiedener Form gepflegt werden kann, zumal dann, wenn sie sich nicht mehr in ihrem Anfangsstadium befindet, sondern bereits eine höhere Stufe der Entwickelung erreicht hat. Man ist also nicht gezwungen, einen Spruch, der die Form A trägt, nur in einer ganz bestimmten Zeit entstanden sein zu lassen, und den Spruch von der Form B wiederum nur in eine festabgegrenzte Periode zu verweisen: Wer das nicht zugeben will, wer wie Ewald Sprüche, welche die Merkmale der ältesten Spruchdichtung an sich tragen, schlankweg der Salomonischen, die anderen Sprüche der näheren oder ferneren nachsalomonischen Zeit zuweist, müßte dann auch, wie man mit Recht eingewendet hat[2]), die „Sprüche Asaphs" von Isaak Satanow, dem Zeitgenossen Moses Mendelsohns, sowie gar manchen Spruch aus mittelalterlichen und neueren jüdischen Dichtungswerken um Jahrtausende zurückdatieren.

Man könnte daran denken, zu einer litterargeschichtlichen Beurteilung der Proverbien auch die Gottesnamen heranzuziehen, die ja in der Hexateuchkritik eine hervorragende Rolle spielen. Indessen zeigt eine Untersuchung derselben in den einzelnen Abschnitten, daß man auf diesem Wege zu keinem Resultate von bedeutendem Werte gelangt. Bemerkenswert ist nur, daß in S_1 lediglich der Name Jahwe vorkommt, während sich in A_2 und in den Sprüchen Lemuels ein Gottesname überhaupt nicht findet; in den übrigen Abschnitten steht häufiger Jahwe als Elohim; innerhalb der letzten neun Verse in Kap. 30 lesen wir fünf verschiedene Namen für Gott.[3])

So viel von dem Werte der Mittel, durch welche wir uns ein Urteil über das Alter der Proverbien bilden können.

Wir wollen nun zunächst, ohne jedoch dabei auf die Überschriften Rücksicht zu nehmen, das relative Alter der einzelnen Abschnitte besprechen. Wir können jedoch diesen Punkt ziemlich kurz behandeln, einmal deshalb, weil wir in unserer Inhaltsangabe bereits auf die charakteristischen Unterschiede derselben hin-

---

[1]) Vergl. Ewald, Geschichte des Alten Bundes [1]IV, 5 und [2]II, 6f.

[2]) S. Delitzsch, a. a. O. S. 19.

[3]) Die genauen Zahlen sind folgende: In ER 18mal Jahwe und 2mal Elohim, in S_1 53mal Jahwe, in S_2 5mal Jahwe und 1mal Elohim, in A_1 4mal Jahwe und 1mal Elohim, außerdem 22, 12 die Umschreibung „der Wäger der Herzen"; 30, 1—9 2mal אֵל und je 1mal אֱלֹהִים, אֱלוֹהַּ, קְדֹשִׁים und יְהֹוָה. — Da es gewiß kein Zufall ist, daß S_1 rein-jahwistisch ist, so ist kein Grund ersichtlich, warum in Strack-Zöckler statt „Jahwe" 16, 1 „der Ewige", 19, 17 „der Herr" und 22, 14 „Gott" übersetzt ist.

gewiesen haben, und zum anderen, weil über die Resultate, die sich aus diesen Unterschieden ergeben, unter der großen Mehrzahl der Forscher, welcher Richtung sie auch angehören mögen, Übereinstimmung herrscht.

Daß S_1 und S_2 als Sammlungen nicht gleichzeitig entstanden sein können, wird uns nicht nur durch die verschiedene Wertung des Königtums nahe gelegt, sondern erhellt besonders auch daraus, daß die Schilderung der gesellschaftlichen Verhältnisse in S_1 auf viel einfachere, treuherzigere und zuverlässigere Zustände schließen läßt als diejenige in S_2, wo uns buntere und verwickeltere, gefährlichere und feindseligere Verhältnisse entgegentreten. Ist schon dieser Unterschied geeignet, S_1 als den älteren Teil erscheinen zu lassen, so werden wir ferner auch dadurch veranlaßt, S_1 die Priorität vor S_2 zuzusprechen, daß die kurzen, knappen Sprüche, die sich durchgängig in S_1 finden, in S_2 zu zwei oder mehreren Versen erweitert worden sind. [1])

Die Einleitungsreden Kap. 1—9, ER, müssen trotz der großen Übereinstimmung im Sprachgebrauche [2]) aus der Hand eines anderen Verfassers als desjenigen von S_1 oder S_2 herrühren, da sowohl ER wie S für sich ganz originelle Redensarten haben [3]); ja die ER enthalten sogar eine Reihe von Worten, die in dem ganzen Alten Testamente nicht wieder vorkommen, wie גרגרות (1,9, 3,3,22, 6,21), לוית חן (1,9, 4,9), עקשות (4,24, 6,12) u. a. m.

Und zwar müssen die ER jünger als S_1 und S_2 sein. Dafür spricht nicht nur die erweiterte Form der ER-Sprüche, sondern ganz besonders die Art und Weise, in der von der Chokmah gesprochen wird. Nichtsdestoweniger haben einzelne Forscher, wie Hitzig und Hooykaas, nachzuweisen gesucht, daß die ER älter als S_1 und S_2 sein müßten: allein bei näherer Prüfung erscheinen ihre Beweise sämtlich als nicht stichhaltig. Denn wenn z. B.

---

[1]) S. hiergegen Frankenberg, a. a. O. S. 8. — Wenn Kuenen als weiteren Beweis für das jüngere Alter von S_2 die geringere Reinheit und Schönheit des Rhythmus (z. B. 25, 8, 26, 18—19) anführt, so kann man darauf wohl entgegnen, daß man mit diesem Argumente ebensogut das Gegenteil beweisen und aus dem reineren — verbesserten — Rhythmus auf ein jüngeres Alter schließen kann. Ebensowenig dürfen, wie dies auch Kuenen zugiebt, die ganz oder teilweise gleichlautenden Sprüche in S_1 und S_2 — s. dieselben bei Strack-Zöckler, S. 304ff. — inbetracht gezogen werden; denn erstlich wiederholen sich dieselben Sprüche sogar in ein und demselben Teile (z. B. 16, 25 = 14, 12, 19, 9 mit Ausnahme des letzten Wortes = 19, 5 u. a. m.), und zweitens kommen die Sprüche, welche beiden Teilen gemeinsam sind, durchaus nicht immer in S_1, sondern mitunter auch in S_2 in ihrer ursprünglichen Gestalt vor.

[2]) Strack-Zöckler, S. 304.

[3]) S. ebendaselbst S. 305.

Hitzig, um nur einiges hervorzuheben, behauptet, S_1 müsse deshalb jünger sein, weil es in 10,1 an Kap. 9 anknüpfe und es fortsetze, so kann man mit gleichem Rechte umgekehrt sagen: Die ER sind dazu bestimmt, S_1 einzuleiten und nähern sich daher gegen Ende dem Spruche, mit dem S_1 10,1 beginnt. Überdies ist die Berührung zwischen dem letzten Teile der ER und zwischen 10,1, wo von dem weisen und thörichten Sohne die Rede ist, doch nicht so eng, daß man an eine ausdrücklich beabsichtigte Nebeneinanderstellung des vorhergehenden Abschnittes und gerade dieses Spruches denken müßte. Ebensowenig vermag ein Vergleich zwischen 9,1 und 14,1, die Hitzig-Hooykaassche Hypothese zu erhärten: nach ihnen soll nämlich der Spruch 14,1, „die Weisheit der Frauen hat ihr Haus gebaut, aber Narrheit reißt es mit eignen Händen nieder“[1]), der Stelle 9,1 entnommen sein, wo es heißt: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ausgehauen ihre Säulen, sieben an der Zahl.“ Aber der Inhalt dieser beiden Sprüche ist doch viel zu verschieden, als daß an eine unmittelbare Entlehnung des einen von dem anderen zu denken wäre, und die allerdings beiden gemeinsame Redensart findet sich auch anderweitig im Alten Testamente (I. Sam. 2,35, II. Sam. 7,27, I. Kön. 11,38 ex 1,21 deut. 25,9, Ruth 4,11), sodaß sie der Dichter von 14,1 nicht aus 9,1 entnommen zu haben braucht. Und gesetzt den sehr unwahrscheinlichen Fall, daß es zwischen 14,1 und 19,1 doch eine litterarische Beziehung gäbe, so könnte die Priorität ebensogut der Stelle 14,1 zuzusprechen sein. Kurzum die Thatsache läßt sich nicht wegleugnen, daß die ER jünger als S_1 und S_2 sind.

Damit ist aber gleichzeitig auch über das relative Alter von A_1 ein Resultat gewonnen. Denn wie aus unserer Inhaltsangabe ersichtlich ist, sind die Berührungspunkte zwischen ER und A_1 derartige, daß man die ER unmöglich für jünger als S_1 und S_2 erklären kann, ohne gleichzeitig auch gegenüber A_1 den S-Abschnitten die Priorität zuzuerkennen.

Was das Verhältnis von A_1 zu ER anlangt, so wird wahrscheinlich A_1 der jüngere Abschnitt sein. Wenigstens kann man dafür anführen, daß sich innerhalb der kurzen Sammlung dreimal

---

[1]) Übrigens fragt es sich, ob 14,1 überhaupt wie 9,1 חָכְמוֹת und nicht vielmehr mit den Übersetzungen חַכְמוֹת mit Pathach — wie Ri 5,29 — zu vokalisieren ist, was zu übersetzen wäre: „die Weisesten“ oder die „Weisen unter den Frauen.“ Der Singular בָּנְתָה würde dann freilich viel auffälliger sein, als nach dem bei Abstraktis mitunter gebräuchlichen Plurale, der doch wie z. B. אֱלֹהִים letztlich Singularbedeutung hat.

die Warnung findet, den Frevler nicht um sein Glück zu beneiden, während in den viel längeren ER nur einmal davor gewarnt wird

Daß A_2 jünger ist als ER, ergiebt sich aus einem Vergleiche von 24, 33—34 mit 6, 10—11, beides Stellen, in denen die Armut als eine Folge der Faulheit hingestellt wird. Denn 6, 10—11 liegt ohne Zweifel die bessere Lesart vor. — כִּמְהַלֵּךְ — wegen des כְּאִישׁ מָגֵן dem מִתְהַלֵּךְ in 24, 34 und der Singular מַחְסֹרְךָ dem sonst nicht vorkommenden Plural מַחְסֹרֶיךָ in 24, 34 vorzuziehen — und überdies ist in Kap. 6 der Zusammenhang ursprünglicher als in Kap. 24.

Die von uns ausführlich besprochenen Anhänge Kap. 30—31 dürften, wie Inhalt und Form erkennen lassen, die jüngsten Bestandteile des Spruchbuches sein; doch läßt sich hierüber etwas Bestimmtes nicht sagen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so würde sich für die dem relativen Alter nach geordneten Teile der Proverbien diese Reihenfolge ergeben:

S_1, S_2, ER, A_1, A_2, Kap. 30—31.

Was ist nun über das absolute Alter der Sprüche zu urteilen, insonderheit giebt es Sprüche Salomonischen Ursprungs?

Einen festen Anhalt zur Beantwortung dieser Fragen bietet uns die Überschrift zu S_2, 25, 1, an deren Zuverlässigkeit zu zweifeln wir keinen Grund hatten. Durch diese Notiz werden die in Kap. 25—29 enthaltenen Sprüche bezeichnet als „Sprüche Salomos, welche gesammelt haben die Männer Hiskias." In diesen Worten liegt zunächst, daß man zur Zeit des Königs Hiskia, also am Ende des 8., bez. an der Grenze des 8. und 7. Jahrhunderts v. Chr. wußte, Salomo habe Sprüche gedichtet, und daß man auf Anregung, im Auftrage des Königs solche Sprüche zusammengestellt hat. Ob sich die Männer Hiskias dabei nur auf bereits vorhandene schriftliche Aufzeichnungen Salomonischer Sprüche gestützt oder ob sie nur aus der mündlichen Tradition geschöpft haben, läßt sich nicht mit Bestimmtheit beantworten. Der Ausdruck *ἐξεγράψαντο*, womit die LXX das הֶעְתִּיקוּ übersetzen, läßt das erstere als wahrscheinlich erscheinen, während wir I. Kön. 5, 12 nur lesen, daß „Salomo 3000 Sprüche redete." [1]) Auch aus den

---

[1]) Die Stelle I. Kön. 5, 12 hat man zur Beurteilung der Proverbien in der verschiedenartigsten Weise benutzt, die einen, um damit die Salomonische Authentie derselben zu beweisen, die anderen, um im Gegenteile darzuthun, daß Salomo mit unserem Spruchbuche nichts zu thun haben könne. Die letzteren berufen sich darauf, daß die I. Kön. 5, 13 angeführten Dinge,

S_1 und S_2 gemeinsamen Sprüchen kann man keinen Schluß etwa derart ziehen, daß S_2 seine Sprüche mit aus S_1 entlehnt habe, da es ebensogut möglich ist, daß beiden Sammlungen die gleiche mündliche Überlieferung zu grunde liegt.

Nun haben wir aber früher gesehen (s. S. 30 f.), daß nicht alle Sprüche aus S_2 von Salomo selbst herrühren können, und so gelangen wir zu folgendem Resultate:

In S_2 müssen von Salomo gedichtete Sprüche enthalten sein; neben diesen finden sich aber auch Sprüche, die entweder bereits von den Männern Hiskias mit in die Sammlung aufgenommen worden, weil dieselben sie irrtümlicher Weise für salomonisch hielten, oder die der Sammlung erst später hinzugefügt worden sind, nachdem dieselbe bereits festgestellt war.

Daß der letztere Fall überhaupt leicht möglich, d. h. daß die Sammlung auch in späterer Zeit noch ergänzt und erweitert worden ist, zeigt ein Vergleich zwischen dem hebräischen Texte und der Übersetzung der LXX, in welch letzterer nicht nur zahlreiche Abweichungen von der hebräischen Reihenfolge, sondern auch sehr bedeutende inhaltliche Unterschiede zu finden sind: so haben wir in LXX eine größere Zahl von Zusätzen, die aber größtenteils derartig sind, daß sie auf ein hebräisches Original zurückgeführt werden können.[1])

Somit gilt uns als sicher: *Auf Veranlassung Hiskias wurde eine Sammlung von Sprüchen veranstaltet, die z. T. von Salomo verfaßt waren.*

Ist aber S_2 als Sammlung unter Hiskia entstanden, so müssen die in S_1 befindlichen Sprüche noch früher gesammelt worden sein, da sie, wie wir schon mehrfach erwähnt haben, ein älteres Gepräge tragen. Und wenn wir bereits S_2 Salomonische Bestandteile nicht absprechen konnten, um wie viel mehr werden

---

wie die Pflanzen von der Ceder des Libanon an bis zum Ysop und die verschiedenen Tiere den Inhalt der 3000 Salomonischen Sprüche gebildet hätten und daß diese Sprüche daher nicht identisch sein könnten mit den uns vorliegenden Proverbien, die doch vornehmlich religiösen Charakter trügen. Allein, es scheint mir nicht ohne weiteres festzustehen, ob das וַיְדַבֵּר in Vers 13 wirklich auf dasjenige in Vers 12a zurückweist, sodaß der Sinn wäre: „und zwar redete er in den 3000 Sprüchen von dem und dem.“ Vielmehr wird diese Auffassung durch Vers 12b „und seine Lieder waren 1005“ unwahrscheinlich, und der Sinn von Vers 13 könnte auch sein: „Zu der Vers 12 geschilderten poetischen Thätigkeit Salomos kam, daß er von dem und jenem zu reden, darüber Aufschluß zu geben verstand.“ Nun, wie dem auch sei, das *eine* können wir der Notiz bestimmt entnehmen, daß nämlich Salomo überhaupt Sprüche gedichtet hat.

[1]) Vergl. hierzu *Lagarde*, Anmerkungen zu der griechischen Übersetzung der Proverbien. Leipzig 1863.

wir in S_1, das die ausdrückliche Überschrift „Sprüche Salomos“ trägt, von Salomo selbst gedichtete Sprüche erwarten dürfen. Daß natürlich auch hier neben Salomonischem Nichtsalomonisches anzutreffen ist, muß ebenso wie in S_2 als bestimmt angenommen werden: wir haben z. B. daran erinnert, daß die Sprüche, die das Lob der Monogamie singen, schwerlich aus dem Munde des Königs gekommen sein können, während es auf der anderen Seite nicht völlig unmöglich ist, daß die Sprüche über das Königtum, die dasselbe sämtlich in günstigstem Lichte erscheinen lassen, von dem König selbst gesprochen sind.

Der Zeitpunkt, wo die Sprüche in S_1 gesammelt worden sind, läßt sich nicht mit Gewißheit feststellen. Der terminus ad quem ist der Beginn von Hiskias Regierung; die große Wertschätzung des Königtums [1]), die allenthalben geordneten Verhältnisse, der völlig ungetrübte Optimismus aber weisen auf eine ziemlich frühe Zeit.

Die übrigen Teile der Proverbien dürften kaum Salomonische Sprüche enthalten, denn A_1, A_2 und Kap. 30—31 werden ausdrücklich anderen Autoren zugeschrieben, und die Überschrift 1, 1 „Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, des Königs von Juda“ bezieht sich offenbar nicht auf Kap. 1—9, sondern weist bereits auf den Abschnitt S_1 hin, der durch 1—9 gewissermaßen eingeleitet wird.

Ehe wir zu diesen anderen Teilen des Spruchbuchs übergehen, haben wir uns mit denen auseinanderzusetzen, die — allerdings unter Anerkennung der Thatsache, daß die Proverbien kein einheitliches Werk seien — behaupten, dieselben seien durchgängig nachexilisch, und die damit in Gegensatz zu dem von uns gewonnenen Resultate treten, wonach S_2 als Sammlung unter Hiskia, S_1 noch früher entstanden ist und wonach S_1 sowohl wie S_2 Salomonische Sprüche enthalten; es sind dies vornehmlich Cornill, Kuenen und Wildeboer. Denn wenn letzterer auch behauptet, daß einzelne Sprüche und besonders solche aus S_2 [2]) vorexilisch seien, so ist sein Gesamtresultat doch, daß der Herausgeber der Proverbien, der ihm mit dem Verfasser der ER identisch ist, ungefähr 250 v. Chr. gelebt und in der Hauptsache ältere Sammlungen aus dem vierten oder Anfang des dritten Jahrhunderts

---

[1]) Frankenbergs Ansicht zu 16, 10 — a. a. O. S. 97 — vermögen wir nicht zu teilen. Denn wenn man aus den Königssprüchen Sirachs für Sirachs Zeitlage nichts herauslesen kann, so liegt das in dessen von uns früher erörtertem Verhältnis zu den Salomonischen Sprüchen.

[2]) S. Wildeboer, a. a. O. S. XII u. S. 31.

verarbeitet habe.[1] In dieser Datierung berührt er sich mit Cornill[2]), während Kuenen das Spruchbuch kurze Zeit nach der Reform Esras und Nehemias geschrieben sein läßt. Kuenen sucht die Unmöglichkeit, daß die Proverbien vorexilisch seien, vor allem durch eine Darstellung der Obliegenheiten eines vorexilischen חָכָם und durch eine Vergleichung des biblisch-theologischen Gehaltes der Proverbien mit dem der prophetischen Litteratur darzulegen, während sich Cornill auf den letzteren Punkt beschränkt und eine Reihe von Sprüchen anführt, deren „Geist und Inhalt bedeutend tiefer als in die prophetische Zeit herunterweisen." Wildeboer endlich weist besonders auf sprachliche Gründe hin. Wir haben dies im einzelnen zu betrachten und zu widerlegen.

Zunächst operiert Kuenen mit dem Begriffe חָכָם, und zwar in folgender Weise: Er geht davon aus, daß es allerdings in den vorexilischen Zeiten Weise gegeben hat, und weist aus einer Anzahl Stellen der vorexilischen Schriften nach, daß damals der Sprachgebrauch dieses Wortes ein ganz mannigfacher gewesen sei. Ferner zeigt er an diesen Stellen, daß die „Weisen" damals auf keinen Fall eine Gilde oder eine Korporation, wie etwa die Priester und Propheten, haben bilden und daß sie nicht schriftstellerisch thätig gewesen sein können.[3]) Bis hierher mag Kuenen recht haben, wenn sich vielleicht auch durch Jer. 18, 18 gegen seine Behauptung, die „Weisen" hätten vor dem Exile keine Korporation gebildet, einige Zweifel regen könnten; denn in jenen Worten, die Jeremia dort seine Gegner sprechen läßt, wird der חָכָם in einer Reihe mit dem Priester und Propheten und sogar an zweiter Stelle genannt, und zwar erscheint er als einer, der עֵצָה, Ratschlag, vermittelt, während der Priester als Vermittler der תּוֹרָה und der Prophet als Träger des דָּבָר, des göttlichen Wortes, ge-

---

[1]) a. a. O. S. XVI.

[2]) S. Cornill, a. a. O.: „Über die zweite Hälfte der persischen Zeit dürfen wir schwerlich hinaufgehen, wenn wir nicht vielmehr in die griechische hinabgehen müssen."

[3]) Die entgegengesetzte Ansicht vertritt Bruch, a. a. O. S. 48ff. Auch Delitzsch nimmt S. 32 an, daß schon in der vorexilischen Zeit der Name חֲכָמִים nicht nur einen allgemein ethischen Sinn hat, sondern daß er der Name solcher zu werden beginnt, welche Weisheit, d. h. Erkenntnis der Dinge in der Tiefe ihres Wesens, zu ihrer besonderen Lebensbeschäftigung gemacht haben und die sich in Einheit der Gesinnung und Gemeinsamkeit des Strebens zu besonderen Kreisen innerhalb des Volkes verbanden. Er schließt das daraus, daß im Buche der Sprüche auch geradezu der Name „Worte der Weisen" statt „Sprüche" üblich sei. Allein wir finden in S_1 und S_2 diese Gleichsetzung auch nicht ein einziges Mal. S. 38 spricht Delitzsch sogar von Weisheitsjüngern und schließt von diesem Begriffe aus auf das Vorhandensein von Weisheitsschulen in vorexilischer Zeit.

nannt wird. Aber ist denn nun die Thatsache, die wir zugeben wollen, daß die vorexilischen חֲכָמִים nicht schriftstellerisch thätig gewesen sind, ein Beweis dafür, daß S_1 und S_2 als Sammlungen nicht in der vorexilischen Zeit entstanden sein können? Es sagt doch keine der beiden Sammlungen auch nur mit einem Worte etwas davon, daß ihre Verfasser חֲכָמִים, d. h. nach Kuenen ein besonderer Stand lehrender Weiser, gewesen seien, sondern sie nennen einfach Salomo als ihren Autor, und als Sammler des einen Abschnitts werden die „Männer" Hiskias, nicht: „Weise", genannt. Sie wollen gar nicht von Weisen gedichtet sein, sondern sie ermahnen den Leser, daß er weise sein soll, und dieser Sprachgebrauch von חָכָם, den wir in S_1 und S_2 antreffen, deckt sich vollständig mit demjenigen, den wir in den von Kuenen angeführten vorexilischen Stellen finden, so daß man gerade durch dieselben eher das Gegenteil von dem beweisen könnte, was Kuenen will. Ein kurzer Überblick über die betreffenden Stellen mag uns das zeigen. In der schon erwähnten Stelle Jer. 18, 18 ist es Obliegenheit des חָכָם, Rat zu erteilen, und Ez. 7, 26, wo neben dem Priester und Propheten die זְקֵנִים als Träger der עֵצָה genannt werden, läßt erkennen, daß diese חֲכָמִים erfahrene, zumeist wohl schon ältere Männer gewesen sein müssen, von denen man im Fall der Not, hier z. B. wenn Schreckensbotschaften eintreffen, einen heilsamen Rat erwartete. Eben dasselbe sieht man aus Jes. 3, 1—3, wo die זְקֵנִים unter „Stecken und Stab", d. h. unter die unentbehrlichen Stützen des Staates gerechnet werden. Und wenn es deut. 16, 19 heißt — nachdem Vers 18 die Anstellung von Richtern empfohlen worden ist —, daß Bestechungsgeschenk die Augen der חֲכָמִים blind mache und die Worte der צַדִּיקִים verdrehe, so dient das Wort חֲכָמִים hier offenbar zur Bezeichnung von scharfsinnigen, erfahrenen Richtern. Kurzum, es handelt sich in den angeführten Stellen immer nur um Weisheit in praktischem Sinne, nicht aber um ein theoretisches, oder gar ein philosophisches Wissen, und ganz genau so ist der Gebrauch dieses Wortes in S_1 und S_2, wo wir nirgends einem Stande, einer Korporation lehrender Weiser begegnen, wo sich vielmehr die Weisheit mit sittlich-praktischem Wissen, mitunter sogar mit dem, was wir Weltklugheit nennen, identifiziert. Und diese Weisheit lernt man nicht in besonderen Weisheitsschulen, sondern sie kommt prov. 13, 1 und 15, 1 „aus dem Munde der Väter und Weisen", wobei man unter den den Vätern parallel gestellten Weisen ältere, erfahrungsreiche Leute — זְקֵנִים — zu verstehen haben wird.

Kuenen geht also, um das Gesagte zusammenzufassen, bei seiner Beweisführung von der falschen Voraussetzung aus, daß in

S_1 und S_2 eine Korporation schriftstellerisch thätiger חֲכָמִים vorausgesetzt werde. Da diese Voraussetzung falsch ist, ist auch seine den Charakter eines argumentum e silentio tragende Folgerung hinfällig: „weil in den vorexilischen Schriften eine derartige Korporation nicht erwähnt werde, können auch die Proverbien nicht vorexilisch sein.“ Wir haben aber vielmehr gesehen, daß der Begriff in S_1 und S_2 in demselben Sinne wie in den anderen vorexilischen Schriften gebraucht ist, sind also nicht berechtigt, um dieses Begriffes willen die vorexilische Abfassung dieser zwei Abschnitte zu leugnen.

Nun giebt es aber, außer den bereits erwähnten, noch eine andere Reihe prophetischer Stellen aus vorexilischer und exilischer Zeit, die ebenfalls von den „Weisen“ handeln, doch mit dem Unterschiede, daß hier den Weisen nicht die geringste Sympathie entgegengebracht, sondern vielmehr Beschämung und Demütigung in Aussicht gestellt wird. „Diese Stellen,“ sagt nun Kuenen, „kann man gar nicht auf unsere Spruchdichter beziehen“: man müßte infolgedessen, um die vorexilische Abfassung der Proverbien zu retten, annehmen, daß es damals auch gute Weise gegeben habe. „Aber wie kommt es denn“, fährt er fort, „daß dann die Propheten von den guten Weisen völlig schweigen? Haben sie sie nicht gekannt oder ihre Hilfe in dem schweren Kampfe gegen Irreligiosität und Unsittlichkeit, den sie zu führen hatten, verschmäht? Das eine wäre ebenso unerklärlich wie das andere.“

Wie ist diese Beweisführung Kuenens zu beurteilen? Sie ist schon deshalb anzugreifen, weil sie auf der gleichen irrtümlichen Voraussetzung wie die vorhergehende beruht, daß nämlich S_1 und S_2 ein Werk von Männern sei, die einer den Titel חֲכָמִים führenden Korporation angehörten. Daß aber die Propheten in ihren Reden nun ausdrücklich auf die vorhandenen Spruchsammlungen Bezug nehmen sollten, ist um so weniger zu erwarten, als die prophetische Predigt doch einen ganz anderen Charakter als die Spruchdichtung trägt, ganz andere Ziele als jene verfolgt, die doch ohne jedwede Berücksichtigung von Israels religiösen Sonderinteressen Anweisungen giebt, wie man auf Erden möglichst glücklich leben kann.

Immerhin könnte man die von Kuenen angezogenen prophetischen Stellen benutzen, um unserer Behauptung, daß S_1 und S_2 vorexilisch seien, entgegenzutreten, und zwar in folgender Weise: Zugegeben, daß S_1 und S_2 nicht von Weisen in dem mehrfach erwähnten Sinne gedichtet worden sind, so handeln sie doch vielfach von Weisen, und zwar sprechen sie immer nur in der anerkennendsten Weise von denselben, so daß der Widerspruch zwischen den

Proverbien und den prophetischen Stellen doch bestehen bleibt. Scheinbar ist das richtig. Bei näherer Betrachtung jedoch erweist sich dieser scheinbare Widerspruch wiederum eher als ein Zeugnis **für** die vorexilische Abfassung von S_1 und S_2. Wir haben doch in unserer Inhaltsangabe von S mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die Weisheit dort religiös begründet ist, daß überhaupt nur **das** Verhalten auf den Namen „Weisheit" Anspruch hat, das in der Furcht und im Vertrauen Jahwes wurzelt. Wer nicht auf Jahwe vertraut und ihn fürchtet, wer sich auf seine eigne Einsicht verläßt, ist ein Thor, der von dem Verfasser von S_1 und S_2 der herbsten Kritik unterzogen wird. Und hierin unterscheiden sich die Spruchdichter nicht von den Propheten, sondern stimmen im Gegenteile vollständig mit ihnen überein: denn nicht gegen die Weisen als solche machen die Propheten Front, sondern nur gegen diejenigen, deren Weisheit der religiösen Grundlage entbehrt. „Wehe denen," ruft Jesaia 5, 21 aus, „die da weise sind in ihren eigenen Augen" — also nicht vor Jahwe — „und vor ihren Blicken verständig," und was Jes. 29, 14 für Weise meint, deren Weisheit verloren und deren Verstand sich verstecken soll, geht deutlich aus Vers 15a hervor, wo ein Wehe über diejenigen ausgerufen wird, die sich vor Jahwe vergraben, heimlich Rates zu pflegen." Jer. 4, 22 wird das Volk „thöricht" genannt, weil die einzelnen Jahwe nicht erkannt haben und infolge davon nur „darin weise sind, Übles zu thun." Wenn ferner Jer. 8, 9, in der sogenannten Tempelrede, von „Weisen" gesprochen wird, welche „zu schanden geworden, bestürzt und erhascht sind," so gilt das von solchen Israeliten — nach Vers 10b wohl vornehmlich Priestern und Propheten —, die, wie es Vers 9b ausdrücklich heißt, „das Wort Jahwes verworfen haben" und die eben aus diesem Grunde thatsächlich gar keine Weisen mehr sind: denn auf die Worte „siehe das Wort Jahwes haben sie verworfen" folgt unmittelbar: „und welcherlei Weisheit sollten sie haben?" d. h. wie kann es ohne Jahwe überhaupt eine wahre Weisheit geben?

Und noch auf einen anderen Punkt kann man in diesem Zusammenhange vielleicht hinweisen, der für unsere Auffassung nicht ganz ohne Bedeutung sein dürfte: In S_1, das wir in der guten Königszeit entstanden sein lassen, überwiegt der Begriff חָכָם, in S_2 dagegen, dessen Sprüche zur Zeit des Jesaia gesammelt worden sind, des Jesaia, der seine Stimme bereits gegen die falsche Weisheit, die mit der Thorheit identisch ist, erheben muß, — in S_2 nehmen die Thoren einen viel weiteren Raum als die Weisen ein.

Im Anschluß an seine Argumentation mit dem Begriffe חָכָם, die wir im Vorhergehenden widerlegt zu haben glauben, macht

Kuenen beiläufig darauf aufmerksam, daß der Spruch ein Kunstprodukt sei, das im Gegensatze zu dem Volkssprüchworte, wie wir es Ri. 8, 21, I. Sam. 10, 12, 24, 14 und anderwärts lesen, zu seiner Verfertigung ein gewisses Talent und Übung erfordere: darauf aber weise in dem Berichte über die vorexilischen Weisen nichts hin: also — muß man schließen — können die Proverbien nicht wohl vorexilisch sein. — Nun, einmal würde gerade dieses argumentum e silentio nicht viel zu bedeuten haben, da doch das alte Testament nicht ein Kompendium der israelitischen Litteraturgeschichte sein will. Aber überdies sagt uns doch der Verfasser von I. Kön. 5, daß schon zu Salomos Zeit Talent und Übung im Dichten vorhanden gewesen sei: wie sollte denn sonst Salomo 3000 Sprüche und 1005 Lieder haben dichten, wie sollte es sonst — I. Kön. 5, 11 — von ihm heißen können, er habe noch Männer wie Ethan übertroffen, die, nach dem Zusammenhange zwischen Vers 11 und Vers 12 auch Dichter gewesen sein müssen?

In einem weiteren Abschnitte leugnet Kuenen das Vorhandensein der Sprüche in der vorexilischen und exilischen Zeit, indem er den Satz aufstellt: „Die religiös-sittliche Denkweise des Spruchdichters in der prophetischen Zeit ist ein Anachronismus.“ Dabei bezeichnet er es zunächst als unmöglich, daß die Denkweise der Proverbien zur Zeit der Propheten die des ganzen Volkes gewesen sein könne; denn der Kampf der Propheten würde ziellos und überflüssig gewesen sein, wenn alle die Ideen und Gesinnungen gehegt hätten, welche sich in den Proverbien finden. Und in diesem Punkte dürfte Kuenen wohl niemand widersprechen. Aber im weiteren weist derselbe auch das als undenkbar zurück, daß in vorexilischer Zeit die Anschauungen der Sprüchwörter auch nur in einem kleinen Kreise von mehr Gebildeten vorhanden gewesen seien, und zwar aus folgenden zwei Gründen: Erstlich hätte solch ein kleiner Kreis in dem Kampfe, den die Propheten gegen den Götzendienst und die damit verbundene Unsittlichkeit zu führen hatten, nicht neutral bleiben können, sondern auf die von den Propheten gerügten furchtbaren Mißstände hinweisen müssen, und zum anderen könne man sich nicht vorstellen, daß die höheren von den Propheten entdeckten Wahrheiten, während diese selbst sie mit Mühe in Anwendung brachten, schon von anderen auf das häusliche und gesellschaftliche Leben angewendet und auch außerhalb Israels für giltig befunden wurden.

Indessen erscheinen mir auch diese Gründe, durch welche sich Kuenen hat bewegen lassen, seine frühere Ansicht zu ändern, nicht schwerwiegend genug, um daraufhin die vorexilische Abfassung von

S_1 und S_2 für unmöglich zu halten. Was das erste Argument anlangt, so hat man zunächst kein Recht, von einer neutralen Stellung des Spruchdichters im Kampfe gegen den Götzendienst zu sprechen; im Gegenteil könnte man sagen, daß derselbe dadurch, daß er die Götzen vollständig ignoriert, für Jahwe Partei ergreift. Und gerade der Umstand, daß er von dem Götzendienste und den damit zusammenhängenden Lastern schweigt, könnte mit gleichem Rechte für unsere auf der geschichtlichen Notiz 25,1 fußende Ansicht geltend gemacht werden, wonach der größere Teil der Sprüche in S_1 nicht erst in der Zeit des religiösen und sittlichen Verfalles vor dem Exile, sondern bereits früher in der salomonischen und unmittelbar nachsalomonischen Zeit entstanden ist. Und außerdem ist es auch aus dem universellen Charakter des Spruchbuchs erklärlich, daß die sittlichen Fragen nicht von Gesichtspunkten wie dem des Götzendienstes aus behandelt werden: die Nichterwähnung desselben darf ebenso wenig wie etwa das vollständige Zurücktreten aller messianischen Hoffnungen als ein litterargeschichtliches Moment herangezogen werden. — Damit ist freilich der zweite Grund, den Kuenen ins Feld führt, noch nicht widerlegt, daß nämlich in den Proverbien bereits die höheren Wahrheiten zur Anwendung kämen, welche die Propheten erst „entdeckt" hätten. Und was er unter diesen „höheren Wahrheiten" versteht, geht aus folgenden Ausführungen hervor: Die Frage, ob Jahwe der einige Gott und der allmächtige Weltregierer ist, wäre damals noch kaum und in den Augen des Volkes überhaupt noch nicht beantwortet gewesen, während in den Proverbien diese Wahrheiten bereits praktisch angewendet würden. Dieser Beweis könnte allerdings demjenigen bedeutsam erscheinen, der in dem mit Elia anhebenden Prophetismus eine ganz neue Phase des Jahwismus erblickt, der in den Anfängen der israelitischen Religion eine Naturreligion sieht und behauptet, erst Elia und seine Nachfolger hätten Jahwe als geistige Größe aufgefaßt und für die geistig-ethische Religion Israels gekämpft. Und doch kann einer selbst dieser Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte huldigen, ohne dabei die vorexilische Abfassung von S_1 und S_2 leugnen zu müssen. Der Umstand, daß Jahwe schon in S der alleinige und allmächtige Weltregierer zu sein *scheint*, läßt sich wiederum aus dem eigentümlichen Wesen der Spruchdichtung erklären: So weist Baudissin [1]) darauf hin, daß in den betreffenden Stellen noch gar nicht ein Universalismus der Gottesidee, den erst die Jeremianische Zeit zum Ausdruck gebracht habe, zu liegen brauche, sondern nur eine

[1]) S. Baudissin, a. a. O. S. 16.

Beobachtung des menschlichen Lebens ohne Berücksichtigung seiner religiösen Sonderverhältnisse. „Eine solche Beobachtung des menschlichen Lebens läßt sich verbunden denken mit dem auf die Gottesidee sich beziehenden Partikularismus der älteren Zeit nicht minder als mit dem auf die Lebensführung und die Heilshoffnung sich beziehenden Partikularismus des Judentums nach Esra."

Endlich behauptet Kuenen, daß auch die Sprache der Spruchdichter für seine Ansicht Zeugnis ablege, und er stellt zu diesem Zwecke eine ziemlich große Liste von Wörtern auf, die, wie er sagt, „das Spruchbuch entweder mit jüngeren Schriften oder mit dem Aramäischen gemein hat." Allein auch durch diese Untersuchung des Sprachgebrauchs wird unser Ergebnis nicht wieder umgestoßen: Zunächst wird der Umfang dieser Liste wesentlich verkleinert, denn wir müssen alle diejenigen Wörter aus derselben streichen, die sich nur in ER, bez. in A und in Kap. 31 f. finden, da diese Teile der Proverbien auch nach unserer Ansicht nicht vor dem Exile verfaßt sind. Unter den Wörtern, die dann übrig bleiben und die nach Kuenens Ansicht der nachexilischen Periode angehören, sind nun aber ziemlich viele — wie תַּחְבֻּלוֹת, חָתָה, das Verbum אָלַף —, die sich lediglich in den poetischen Schriften des Alten Testamentes, sonderlich in Job finden: Wenn sich nun aber ein Wort nur in den Proverbien und Job oder irgend einer anderen Chokmahschrift findet, so ist man doch durchaus nicht berechtigt, daraus einen Schluß auf das Alter der betreffenden Schriften zu ziehen, sondern darf daraus einzig und allein die Folgerung ableiten, daß sich die Chokmahlitteratur bestimmte, ihr allein eigene Ausdrücke geprägt hat. Übrigens kommen einzelne der aufgezählten Wörter nachweislich bereits in älterer als in nachexilischer Zeit vor, so das Verbum נָחַת (prov. 17, 10) in Jer. 21, 31 und das von dem Verbum קָבַל (prov. 19, 20) abgeleitete Nomen קֹבֶל II. Kön. 15, 10.

Somit vermögen uns die Argumente Kuenens nicht zu überzeugen, daß S_1 und S_2 erst in nachexilischer Zeit entstanden sein sollen.

Und nun ein Wort über Cornill, der ja auch die Proverbien sämtlich erst nach dem Exile gedichtet sein läßt, indem er außer den schon besprochenen Beweismitteln wie dem Verhältnis der Sprüche zu Jesus Sirach noch eine Reihe von Sprüchen anführt[1]), die seiner Meinung nach unmöglich in altisraelitischer Zeit untergebracht werden können.

Um zunächst darzuthun, daß S mit der Salomonischen Zeit nichts zu thun haben könne, zählt er eine Reihe von Sprüchen

---

[1]) Cornill, a. a. O. S. 246.

auf, die „mindestens in die prophetische Zeit weisen." Und gewiß, die in diesen Sprüchen enthaltenen Gedanken finden wir in den prophetischen Schriften wieder; aber ist denn das ein Beweis dafür, daß man früher diese Anschauungen gar nicht gekannt habe? Sollten denn, um nur einiges anzuführen, nicht schon in der Salomonischen Zeit, wenn auch nicht das ganze Volk, so doch einzelne von der Überzeugung durchdrungen gewesen sein, daß das Opfer der Frevler Jahwe ein Greuel sei (15, 8), oder daß sich kein Mensch absolut frei von Sünden fühlen könne (20, 9)? War es erst nötig, daß Propheten aufstanden, um Thatsachen festzustellen wie diejenigen, daß der durch eigene Narrheit ins Unglück Geratene oftmals wider Gott grollt (19, 3), oder daß man durch kostspielige Vergnügungen nicht reich, sondern arm wird (21, 17)? Sicherlich nicht! — Und ebensowenig vermögen wir uns weiter davon zu überzeugen, daß bestimmte in S ausgesprochene Gedanken zur Zeit der Propheten noch unmöglich sein sollen. Warum soll sich denn damals nicht bei einzelnen der Gedanke der Feindesliebe gefunden haben, wo doch schon die älteren oder wenigstens gleichaltrigen geschichtlichen Berichte von David erzählen, daß er an seinem Feinde Saul diese Tugend geübt habe? Und gehört nicht eine fast schablonenmäßige Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte dazu, um zu erklären, der Gedanke, man müsse sich der Armen annehmen und dürfe sie nicht bedrücken, da sie doch auch von Jahwe geschaffen seien (14, 21, 31, 19, 17, 22, 2), gehöre notwendig in die nachexilische Periode? Daß der Weg eines schuldbeladenen Mannes vielgewunden ist (21, 8), d. h. daß der Schuldbeladene, um seine Schuld zu verbergen, bald diese und bald jene Wendung und Ausflucht gebrauchen muß, ist doch wahrlich eine Thatsache, die man bei allen Völkern und zwar in jedem Stadium ihrer geschichtlichen Entwicklung, findet, die mithin auch sehr wohl in altisraelitischer Zeit möglich gewesen sein muß. Dasselbe gilt auch von den übrigen von Cornill angeführten Stellen, wie 10, 12, 16, 4, 6, 20, 27 u. a. m. — Außer diesen von uns im Vorhergehenden besprochenen Argumenten, wie der Nichterwähnung des Götzendienstes und der Bedeutung der Weisen, macht Wildeboer darauf aufmerksam, daß die Monogamie in den Sprüchen überall einfach vorausgesetzt werde, während doch vor dem Exile, wie die aus dem 8. Jahrhundert stammenden jehovistischen Erzählungen über die Frauen Jakobs und über die beiden Weiber Elkanas bezeugen, die Monogamie nicht so allgemein Sitte gewesen sei.[1] Indessen hat man kein Recht, in diesem Punkte auf

[1]) a. a. O. S. XV.

S_1 und S_2 das argumentum e silentio anzuwenden. Denn dann müßte man auch diejenigen prophetischen Schriften, die mit der denkbar größten Gewißheit als verexilisch erwiesen sind, für jüngeren Datums erklären, da in denselben von der Polygamie nicht als von etwas Gewöhnlichem die Rede ist: Jes. 4, 1 wird es z. B. lediglich als eine Folge des göttlichen Strafgerichts, durch welches 3, 25 die Männer vernichtet werden, hingestellt, daß sich mehrere Weiber um einen Mann bemühen.

Mehr aber noch als Kuenen betont Wildeboer das sprachliche Argument, um die nachexilische Abfassung der Proverbien zu erhärten. Er zählt nicht nur eine Anzahl späthebräischer Wörter auf, sondern auch verschiedene Aramaismen, drei Gräcismen und sieben Arabismen. Indessen ist das ein recht unsicherer Beweis. Denn wenn man erwägt, daß S_1 aus 375 Versen besteht und daß sich darin nur 15 aramäische Wörter finden, so wird man viel eher zu der Vermutung gedrängt, daß einzelne Verse später in die Sammlung eingeschoben sind [1]) als zu der, daß um der 14 Aramaismen willen die ganze Sammlung nachexilisch sein sollte. Von den drei angeblichen Gräcismen aber kommt auf S_1 und S_2 zusammen nur — ein einziger, ich sage, von den angeblichen, denn es ist nicht einmal notwendig, 21, 28 שֹׁמֵעַ im Sinne von ἀκούειν = „im Rufe stehen“ zu nehmen, da man auch bei der gewöhnlichen Bedeutung von שֹׁמֵעַ einen ebenso klaren Sinn erhält. [2]) Und was endlich die Arabismen anlangt, von denen sich nach der Wildeboerschen Statistik in S_1 5, in S_2 aber keiner befindet, so giebt er selbst zu [3]), daß man Arabismen allein überhaupt nicht als Zeugen eines späten Ursprungs anführen dürfe; „Arabismen können in Juda auch schon viel früher eingedrungen sein.“

Somit kann uns die Kuenen-Cornill-Wildeboersche Beweisführung nicht veranlassen, unsere Ansicht aufzugeben, wonach S_1 als Sammlung in der vorhiskianischen, S_2 in der hiskianischen Zeit entstanden ist und beide Sammlungen, besonders S_1, Salomonische Bestandteile enthalten.

Wir haben weiter zu sehen, ob sich das absolute Alter von ER bestimmen läßt. Der wesentlich andere Charakter, den dieser Abschnitt im Gegensatz zu S_1 und S_2 trägt, zwingt uns, wie wir bereits sagten, zu der Annahme, daß er später als jene Teile verfaßt ist.

Als terminus a quo würde demnach nach unseren bisherigen

---

[1]) S. die Ausführung auf S 49 nebst Anmerkung dazu.

[2]) S. die Exegese zu dieser Stelle bei Strack-Zöckler a. a. O. Frankenberg erklärt die Stelle für unverständlich.

[3]) a. a. O. S. XIV.

Ergebnissen zunächst die Zeit Hiskias, etwa das Jahr 700, anzusetzen sein.

Es fragt sich nun, ob dieser vorläufige terminus a quo nicht noch weiter vorgeschoben werden kann, und zwar mit Hilfe des Deuteronomiums, mit dem sich die ER mehrfach berühren: prov. 3,3, 6,21--22, 7,3 mit deut. 6,4—9, 11,18—22. Da hier nun offenbar eine litterarische Abhängigkeit der ER vom deut. vorliegt, so könnte man von hier aus den terminus a quo für die ER noch schärfer fixieren, vorausgesetzt, daß eine doppelte Frage entschieden ist:

1. Gehört der Abschnitt deut. 5—11, in dem wir die Parallelen zu ER lesen, überhaupt zu dem ursprünglichen Deuteronomium? und

2. von wann an ist eine litterarische Benutzung des Deuteronomiums möglich?

Es ist hier nicht der Ort, auf diese Probleme ausführlich einzugehen, und wir wollen nur ganz kurz unseren Standpunkt zu diesen Fragen darlegen.

Was die erstere anlangt, so halten wir es im Gegensatz zu Wellhausen, Cornill[1]) und Steuernagel[2]) nach den Ausführungen von König[3]) für sicher, daß Kap. 5—11 und Kap. 12 bis 26 die zwei notwendigen Teile eines Ganzen sind. Verfaßt ist dieser einheitliche, sehr alte Bestandteile enthaltende Abschnitt höchst wahrscheinlich unter dem Könige Manasse, der Propheten und prophetisch gerichtete Männer verfolgte. Eben aus dieser prophetenfeindlichen Stellung Manasses erklärt es sich, daß das Deuteronomium unter seiner Regierung nicht an die Öffentlichkeit drang, und, einmal versteckt, ist es dann auch unter den folgenden Königen verborgen geblieben, bis es, wie uns in dem durchaus glaubwürdigen Berichte II. Kön. 22 erzählt wird, im Jahre 622 unter Josia im Tempel zu Jerusalem gefunden und veröffentlicht wurde. So lange nun aber das Deuteronomium unbekannt war, konnte es selbstverständlich auch die übrige Litteratur nicht beeinflussen, und so können wir auf grund dieser Voraussetzungen den terminus a quo für die ER auf das Jahr 622 herabsetzen.[4])

---

[1]) Cornill, a. a. O. S. 31ff.

[2]) C. Steuernagel, Das Deuteron. übersetzt und erklärt, Göttingen 1898, S XV—XXXII.

[3]) König, Einleitung ins Alte Testament, Bonn 1893, S. 210ff.

[4]) Mit diesem terminus a quo treten wir in Gegensatz zu Delitzsch, der die ER bereits in die Zeit Josaphats, also an die Grenze des 10. und 9. Jahrhunderts setzt. Gegen diese Datierung ist schon das eine neben

Als terminus ad quem würde zunächst das Jahr 200 aufzustellen sein, da auch die ER in dem etwa 190 verfaßten Spruchbuche des Jesus Sirach vorausgesetzt werden. Indessen verbieten es die oben ausgesprochenen charakteristischen Punkte, durch welche sich Jesus Sirach nicht nur von S_1, sondern auch von den ER unterscheidet, diesen Abschnitt erst in der griechischen Periode entstanden sein zu lassen, und wir müssen den Endtermin zum mindesten vor den Beginn dieser Periode, d. h. vor die Zeit Alexanders des Großen, legen.

Innerhalb des so gewonnenen Zeitraumes — 622 bis gegen Ende der persischen Periode — können wir wiederum verschiedene Abschnitte unterscheiden, und wir haben dann zu untersuchen, in welchem derselben die ER am wahrscheinlichsten entstanden sein mögen.

Den ganzen Zeitraum teilen wir in folgende Abschnitte:

1. die Zeit von 622 bis zum Beginne des Exils,
2. die Zeit des Exils,
3. die Zeit nach dem Exile bis 444 (Esra und Nehemia),
4. die Zeit Esras und Nehemias und die Zeit nach diesen Männern.

Von diesen vier Perioden dürfte die erste bei der Frage nach der Entstehung der ER wohl kaum inbetracht gezogen werden. Denn wir begegnen in ER einem Stande lehrender Weiser, von deren Existenz, wie wir schon oben erwähnt haben, in der Zeit bis zu dem Exile uns nichts bekannt ist. Dazu würde der theosophische, um nicht zu sagen philosophische Charakter dieses Abschnittes in jener Zeit ohne gleichen dastehen. Aber ebenso unwahrscheinlich dünkt es uns, daß die ER kurz nach dem Exile im jüdischen Lande verfaßt sind. Denn die Schilderungen in denselben lassen, besonders Kap. 7 ff., auf so wohlhabende Zustände schließen, wie sie unter den heimgekehrten Exulanten damals kaum denkbar sind. Vielmehr erkennen wir aus den Reden, welche Haggai und Sacharja in der Zeit von 520 bis zum Dezember 518 gehalten haben, daß die Heimgekehrten anfangs in sehr gedrückten Verhältnissen gelebt haben müssen. Zudem werden Sünden wie Ehebruch, der in den ER eine große Rolle spielt, von jenen gar nicht berührt. Und daß sich diese Umstände mit einem Male geändert haben sollten, zu dieser Annahme liegt kein Grund vor; vielmehr werden wohl einige Jahrzehnte verflossen sein, ehe

vielem anderen geltend zu machen, daß ein so vollendeter Periodenbau wie in Kap. 2 — das ganze 22 Verse umfassende Kapitel ist aus einer einzigen Periode gebildet — in der vorprophetischen Zeit nicht wohl denkbar ist.

ein Wandel in den Verhältnissen eintrat. Allmählich freilich hat sich ein solcher vollzogen: das lehrt uns ein Blick auf die Zeit Esras und Nehemias.

Somit würden die ER entweder im Kreise der Exulanten oder, etwa vom Jahre 450 an abwärts, in Palästina entstanden sein.

Die letztere der beiden Möglichkeiten hat sehr viel für sich. Denn daß die Eheverhältnisse zur Zeit Nehemias in Jerusalem sehr ungünstige waren, daß beispielsweise öfter grundlose Ehescheidungen vorkamen, ergiebt sich mit Deutlichkeit aus der gleichzeitigen Schrift Maleakis, besonders aus 2, 10—16. Und durch die große Gleichgiltigkeit in kultischer Beziehung, welche in derselben Schrift 3, 7—12 gerügt wird, würde auch die in den ganzen Proverbien einzig dastehende Mahnung, Jahwe von seiner Habe und von den Erstlingen all seines Einkommens zu ehren, gerechtfertigt erscheinen. Ganz besonders aber würde die teilweise bereits midraschartige Form der ER-Sprüche in den Verhältnissen jener Zeit ihre Erklärung finden: Esra und Nehemia haben das Volk auf das Gesetz verpflichtet. Die Folge davon mußte sein, daß dem Volke dieses Gesetz nun auch ausgelegt wurde. Es muß sich demnach eine Klasse, ein Stand von Leuten gebildet haben, der das Volk in dem Gesetze unterwies.

Diese Auffassung, wonach die ER in der Zeit nach 444, vielleicht sehr bald darnach, entstanden sind, hat demnach viel für sich. Und doch ist gerade die zuletzt als Beweis angeführte Thatsache auf der anderen Seite geeignet, Zweifel gegen diese Anschauung hervorzurufen.

Wenn man nämlich meint, der in den ER herrschende Ton der Unterweisung und Belehrung sei erst durch die סֹפְרִים, die Schriftgelehrten, eingeführt, deren Aufgabe es gewesen, dem einzelnen das Gesetz, auf das er sich verpflichtet hatte, auszulegen, wenn man vollends den Verfasser der ER mit solch einem Schriftgelehrten identifiziert, so müßte es doch irgend welche Beziehungen zwischen dem durch Esra und Nehemia veröffentlichten Gesetze, das mit dem Priesterkodex identisch ist, und den ER geben. Unsere Inhaltsangabe zeigt jedoch, daß sich nicht die geringsten Berührungspunkte zwischen den beiden Schriften finden, daß vielmehr diejenige Gesetzesschrift, zu denen die ER einige Beziehungen haben, nicht der Priesterkodex, sondern das Deuteronomium ist.

So legt es uns der Mangel dieser Auffassung, die im übrigen viel für sich hat, nahe, endlich auch noch die bisher offen gelassene Frage zu prüfen, ob etwa die ER im Kreise der Exulanten entstanden sind. Dabei werden wir nicht gerade an die ersten Jahre

des Exils denken dürfen, sondern an die zweite Hälfte dieser Periode, und es wird sich zeigen, daß die ER sehr gut in jene Zeit hineinpassen.

Eine derartige Wohlhabenheit, wie sie uns teilweise in den ER entgegentritt, hat unter den Exulanten thatsächlich geherrscht: aus Ez. 3, 24 und Jer. 29, 5 erhellt, daß dieselben ihre eigenen Grundstücke gehabt und daß sie in eigenen Häusern gewohnt haben, nach Jes. 58, 3 müssen sie sich sogar Sklaven gehalten haben, und Sach. 6, 9 fand sie imstande, bedeutende Summen Geldes für den Tempelbau nach Jerusalem zu schicken. — Da, wie aus Ez. 8, 1 hervorgeht, auch die alte Gemeindeverfassung im Exile beibehalten worden ist, würde auch die Stelle prov. 5, 14 — der Ehebrecher kommt, ganz wie Ez. 16, 40, vor die „Versammlung und Gemeinde" — nicht als Gegenbeweis gegen unsere Vermutung geltend gemacht werden können.

Daß die Versuchung zum Ehebruch und überhaupt zu unsittlichem Lebenswandel, wovor doch in den ER vielfach gewarnt wird, mitten unter den Heiden zum mindesten ebenso groß war wie in Jerusalem, braucht wohl nicht erst betont zu werden. Man würde dann übrigens die für die Buhlerin in den ER mehrfach vorkommende Bezeichnung „die Fremde" (2, 16, 5, 3 u. a. m.) erklären können: „die einem anderen Volke als Israel Angehörende", statt: „die einem anderen Manne Gehörige als dem, mit welchem sie sich in verbotenen Umgang einläßt."[1])

Und wenn man weiter gegen unsere Hypothese einwenden wollte, daß in Zeiten politischen Verfalles — und eine solche ist doch zweifelsohne die des Exils für Israel — die Litteratur nicht in Blüte stehen, daß mithin damals ein so kunstvolles Werk wie die ER nicht verfaßt sein könnte, so ist einfach auf die Thatsache hinzuweisen, daß ein beträchtlicher Teil der israelitischen Litteratur gerade während des Exiles entstanden ist. Daß man damals überhaupt schriftstellerisch thätig gewesen ist, bezeugen z. B. die Werke eines Jeremia und Ezechiel, wie auch der Priesterkodex, welch letzterer sicherlich erst im Exile, allerdings auf Grund sehr alter Aufzeichnungen, zusammengestellt ist; daß man die Poesie gepflegt, erhellt aus so manchen Psalmen, und daß man sich auch theosophischen Spekulationen hingegeben hat, ist aus den Betrachtungen über den „Knecht Jahwes", die wir Jes. 40—66 lesen, zu erkennen.

---

[1]) Mit Unrecht will Oort, Theol. Tijdschrift, XIX, 411—415, um dieses Ausdrucks willen die ER in die griechische Zeit verlegen: s. dagegen Kuenen, a. a. O. S. 94 f.

Und endlich findet auch die midraschartige Form der ER in den Verhältnissen des Exils hinreichende Erklärung: Fern von Jerusalem war man nicht mehr imstande, seine religiösen Bedürfnisse im Tempeldienste zu befriedigen, und man entschädigte sich dafür, indem man sich um so eifriger in die Schriften vergangener Tage vertiefte und dieselben auslegte: wie sich Kreise gebildet haben werden, welche die, sei es mündlich, sei es schriftlich, überkommenen Thoroth studierten und sie zu einem großen System, dem jetzigen Priesterkodex, vereinigten, so werden gewiß andere Kreise die übrigen Zweige der Litteratur, auch die damals vorhandenen Spruchsammlungen S_1 und S_2, zum Gegenstande ihres Studiums gemacht und sie den jüngeren Leuten ausgelegt haben.

Diese verschiedenen Erwägungen veranlassen uns, die Hypothese aufzustellen, daß die ER im Kreise der Exulanten, möglicherweise damals, als bereits ein Teil der Gemeinde wieder in die Heimat zurückgekehrt war, entstanden sind.

Gegen die Wahrscheinlichkeit dieser Hypothese könnten vielleicht die beiden auf das Opferwesen bezüglichen Stellen in ER geltend gemacht werden. Indessen kann man ja in 7,14 eine Erinnerung an vergangene, vorexilische Zeiten erblicken, und 3,19 würde, falls dieser Vers nicht vielleicht gar ein späterer nachexilischer Zusatz ist, in exilischer Zeit nicht einzig dastehen, sofern ja auch das im Exile kodifizierte Priestergesetz (P) äußerst zahlreiche Vorschriften enthält, die im Exile einfach undurchführbar waren.

Für den dritten Teil unserer Abhandlung ist es nicht ohne Bedeutung, das Verhältnis der ER zu dem Buche Job festzustellen, mit dem sie sich nicht nur hinsichtlich des Sprachgebrauches, sondern auch inbezug auf den Inhalt, ganz besonders in der Lehre von der Weisheit im objektiven Sinne, berühren. In ersterer Beziehung sind beispielsweise zu vergleichen prov. 2,4 mit Job. 3,21; 5,23 mit 4,21; 8,25b mit 15,7b; 8,14 mit 12,13; 8,26 mit 28,6; 3,11—12a mit 15,17 und viele andere; in letzterer namentlich prov. 8,22—26 mit Job. 28,27, und 8,27—31 mit 28,26. Eine ausführliche Untersuchung darüber, welcher der beiden Schriften die Priorität zuzuerkennen ist, ist hier nicht nötig, sondern wir können einfach auf Seyring[1]) verweisen, der den

[1]) F. Seyring, „Die Abhängigkeit der Sprüche Salomonis Kap. 1—9 von Hiob auf Grund des Sprachlichen und Realen," Halle a. S., 1889, 55 S. Die Untersuchung zerfällt in einen sprachlichen (S. 10—32) und einen sachlichen Teil (S. 32—55), während sich S 8—10 Vorbemerkungen über die Methode der Untersuchung finden. Der sachliche Teil besteht aus einem negativen (S. 35—43) und einem positiven Beweise (S. 44—55). In

unseres Ermessens überzeugenden Beweis liefert, daß Job die ältere Schrift ist, und das Resultat seiner Forschung in die Worte zusammenfaßt: „Der Verfasser der Sprüche Kap. 1—9 hat das Buch Job nicht nur gekannt, sondern auch benutzt, vieles Sachliche und Sprachliche aus ihm herübergenommen und seine Lehre, wenigstens zum Teil, weitergebildet. Derselbe ist somit der Zeit nach später als der Verfasser des Buches Job zu setzen." [1]) —

Von der Datierung der ER hängt diejenige von A_1 ab. Würden die ER erst nach 444 im Kreise der heimgekehrten Juden entstanden sein, so würde man bei dem etwas jüngeren A_1 insofern in Verlegenheit kommen, als hier mit voller Anerkennung vom Königtume gesprochen wird: ein günstiges Urteil über die Institution des Königtums ist aber doch in den Zeiten, wo die Juden selbst keinen König mehr hatten und gegenüber allem Nichtjüdischen, also auch gegenüber nichtjüdischen Königen, eine immer exklusivere Stellung einnahmen, viel weniger erklärlich als unter den Exulanten, etwa unter der Regierung des judenfreundlichen Cyrus. Andererseits ist es schon wegen der Abhängigkeit des Abschnittes A_1 von den ER nicht angängig, denselben in vorexilische Zeit zu verlegen. Wohl hat man das wegen 22,28 und 23,10, wo vor dem Verrücken der Grenzsteine gewarnt wird, thun zu müssen geglaubt: Aber das hier gerügte Vergehen ist doch ebenso gut in der exilischen Zeit möglich, wo, wie wir oben [2]) erwähnten, die Juden auch Grundbesitz erhalten haben. Ja, die Gelegenheit, Grenzsteine zu verrücken, war in einem neuen, den Besitzern bis dahin unbekannten Gebiete günstiger als in dem Lande, wo man

---

dem negativen Teile wird dargelegt, daß weder der Eudämonismus noch die damit zusammenhängende Vergeltungslehre noch das Zurücktreten der allgemeinen Sündhaftigkeit in den ER noch der Umstand, daß wir in den ER nichts vom Satan hören, als Beweis für die Priorität der ER geltend gemacht werden können, während der positive Beweis auf einer vergleichenden Exegese der auf die Weisheit bezüglichen Stellen in Job und in den ER aufgebaut ist. Wir stimmen Seyring in allen Punkten bei; nur der Behauptung gegenüber, daß in den ER die Weisheit „voll und ganz Person und als solche spirituelle und aktuelle Persönlichkeit ist" (S. 47), möchten wir unsere oben ausgesprochene Ansicht aufrecht erhalten, daß es sich in den ER nur um eine dichterische Personifikation der Weisheit handelt. — Dasselbe Verhältnis zwischen Job und den ER nehmen übrigens auch Ewald, Riehm, Delitzsch, Bertheau-Nowack u. a. m. an. Wenn dagegen Cornill, a. a. O. S. 234f., aus Job. 15,7 vergl. mit prov. 8,25 das Gegenteil schließen will, so ist zu erwidern, daß in Job das betreffende Bild viel ursprünglicher als in den Proverbien ist, wo Job. 15,7 nach vorn hin tautologisch fortgebildet erscheint in einer Weise, welche an die ursprüngliche Kraft der Ausdrucksweise Jobs nicht heranreicht.

[1]) a. a. O. S. 6.

[2]) S. oben S. 63f.

den von den Vätern ererbten Grundbesitz von Jugend auf ganz genau kannte, wo es infolgedessen viel leichter nachweisbar war, wenn die alten Grenzsteine umgestellt worden waren.

Wir ziehen demnach aus unserer für die ER aufgestellten Hypothese die weitere Folgerung, daß auch A_1 im Kreise der Exulanten entstanden ist, und zwar nicht zu lange nach der Abfassung der ER.

Die wenigen Verse des Abschnittes A_2 bieten ebenso wie das alphabetische Loblied auf die Hausfrau viel zu wenig Anhaltspunkte, als daß man auch nur versuchen könnte, ihr absolutes Alter zu bestimmen.

Über das Alter der Sprüche Agurs und Lemuels ein eigenes Urteil abzugeben, sind wir außer Stande. Mühlau in seiner oben angeführten Schrift[1]), der nicht nur in 31, 1, sondern auch in 30, 1[2]) in Massa einen Eigennamen erblickt, ist der Ansicht, daß mit diesem Worte eine Stadt, bez. ein Land im Gebirge Hauran gemeint ist[3]). Er hält die beiden Abschnitte für die jüngsten im Spruchbuch, während er das absolute Alter derselben unentschieden läßt.[4])

Wie die einzelnen Abschnitte der Spruchsammlung, wie sie uns jetzt vorliegt, vereinigt worden sind, wird wohl nie mit Bestimmtheit gesagt werden können; es existieren hierüber die mannigfachsten Hypothesen, über welche die verschiedenen Einleitungen in das Alte Testament Aufschluß geben.[5]) Als terminus ad quem für die Schlußredaktion nehme ich die Abfassungszeit der Sprüche des Jesus Sirach, also ungefähr das Jahr 190 v. Chr., an.

Wir schließen unsere Untersuchung über die Stellung der Proverbien in der israelitischen Litteraturgeschichte, indem wir die gewonnenen Resultate noch einmal zusammenstellen:

> **S_2** ist eine auf Veranlassung Hiskias veranstaltete Sammlung von Sprüchen, die z. T. von Salomo verfaßt sind.
>
> **S_1** ist eine Spruchsammlung aus der Zeit vor Hiskia und enthält noch mehr Salomonische Sprüche als S_2.
>
> Die **ER** sind höchstwahrscheinlich im Kreise der Exulanten entstanden.

---

[1]) S. S. 17.
[2]) a. a. O. S. 15—17.
[3]) a. a. O. S. 31.
[4]) a a. O. S. 33.
[5]) Vergl. z. B. Bertheau-Nowack, Die Sprüche Salomos, Leipzig 1883, Einl. § 5. — Kuenen, a. a. O. S. 97—102. — Delitzsch, a. a. O. S. 23—26. — Strack-Zöckler, Einleitung S. 308 f. und Frankenberg, a. a. O. S. 9.

A_1 ist unter denselben Verhältnissen wie die ER, aber etwas später, verfaßt.

Die Frage nach dem absoluten Alter der jüngsten Teile der Proverbien, **A_2** und **Kap. 30—31**, lassen wir unentschieden.

III.

Es erübrigt noch, die Bedeutung der Proverbien in der israelitischen Religionsgeschichte kurz zu erörtern, beziehentlich diejenigen religionsgeschichtlichen Momente noch einmal herauszuheben, die bereits im Zusammenhang mit der litterargeschichtlichen Untersuchung erwähnt worden sind. Bisher ist diese Frage, soweit ich sehe, häufig unzutreffend beantwortet worden, und zwar aus dem Grunde, weil man auf das spekulative, theosophische Moment, das uns in den ER — allerdings durchaus nicht als Selbstzweck — entgegentritt, ein zu großes Gewicht legte und sich dadurch zu der irrtümlichen Auffassung verleiten ließ, als ob auch in S_1 und S_2 ein Erzeugnis philosophischen Forschens vorläge. So begegnen wir dieser Auffassung bei Bruch, der zwar litterarisch die ER von S_1 und S_2 scheidet und auch den doppelten Weisheitsbegriff konstatiert, sich jedoch dadurch nicht abhalten läßt, auch in S_1 und S_2 ein Produkt philosophischen Denkens zu erblicken, und zwar eines solchen, das aus Polemik gegen die theokratischen Institutionen hervorgegangen sei. Näher sucht er das ungefähr in folgender Weise zu begründen[1]):

Wohl war schon unter David ein reiches, mächtig bewegtes Bildungsleben erwacht. Doch findet man unter seiner Regierung auch nicht eine Spur philosophischer Forschungen, und zwar besonders deshalb nicht, weil die Neuheit des wiederhergestellten Kultus mit seiner ganzen fesselnden Gewalt das Sinnen und Denken auch der Gebildeten und Dichter in Anspruch nahm. Und wenn sich auch damals bei einzelnen quälende Zweifel religiöser Art erhoben, so war doch die Macht, welche der religiöse Glaube damals über die Geister ausübte, so groß, daß das Bewußtsein dieser Zweifel noch nicht zu einer freien, auf die Lösung derselben gerichteten Spekulation führte, sondern durch fromme Resignation niedergeschlagen wurde. Daß das mit einem Male anders wurde, seitdem Salomo regierte, erklärt sich aus dem Kontraste, der zwischen David und Salomo bestand, und aus dem gewaltigen Einflusse, den dieser König ausgeübt hat. Während man bei David von einer Glut des religiösen Gefühls reden kann, spricht

[1]) S. Bruch, a. a. O. S. 43 ff.

sich in Salomos Wesen, wenn er auch nicht irreligiös war, eine gewisse Gleichgiltigkeit gegen die hebräische Religion und ihre Formen aus: er verband sich mit ausländischen Fürsten und Nationen, eignete sich fremde Sitten und Gebräuche an und zeigte sich duldsam gegen ausländische Kulte. Gegen dieses Urteil spricht nicht die Thatsache, daß er den Tempel gebaut hat: die Entstehung desselben ist vielmehr seiner Prachtliebe zu verdanken. Mit dieser religiös gleichgiltigen Stellung aber war die Möglichkeit zum Philosophieren gegeben, oder mit anderen Worten: ein Mann, der so wenig Interesse für die Religion seines Volkes zeigte, brauchte nicht davor zurückzuscheuen, die Schranken derselben zu übersteigen und sich auf das Gebiet der Philosophie zu begeben. Daß nun Salomo das wirklich gethan hat, ist in seiner hervorragenden Gelehrsamkeit begründet. Seine Bildung erweckte in ihm das Verlangen nach neuen Kenntnissen, und dabei zog nicht nur die Natur die Blicke des Fürsten auf sich, sondern auch das Leben mit seinen wechselnden Erscheinungen, sowie das menschliche Herz mit seinen auf- und abwogenden Empfindungen wurden Gegenstände seiner aufmerksamen Beobachtung. Indem er sich nun der Reflexion über das menschliche Leben überließ, trat in ihrer großen, unermeßlichen Wichtigkeit die Frage vor seinen Geist, wie denn der Mensch in dem ewigen Wechsel der Ereignisse, Zustände und Verhältnisse sich verhalten solle, um sich selbst und der alles waltenden Gottheit genug zu thun. Aus dem Nachdenken über diese Frage entfaltete sich in seinem Geiste die Erkenntnis einer Menge allgemeiner Lebensregeln, die er nun in kurzen, sinnvollen Sprüchen ausdrückte: von Regel zu Regel zu immer höheren und allgemeineren Grundsätzen emporsteigend, geriet er endlich zu dem Begriff der Weisheit, als dem vollkommenen Inbegriffe aller sittlichen Verpflichtungen, als letzter Bedingung alles Rechtes und alles wahren Lebensglückes. Dieser Begriff gewann für ihn eine um so höhere Bedeutung, als er in demselben auch das Ziel alles Wissens und Forschens erkannte. Und gerade in der Weisheit fand er nun auch das letzte Ziel alles göttlichen Wirkens und Waltens: die göttliche Weisheit wurde ihm zum Erklärungsgrunde des Alls der Dinge und aller in demselben sich darstellenden Erscheinungen und Begebenheiten.

Diese geistigen Eigentümlichkeiten und Bestrebungen Salomos aber fanden unter seinen Zeit- und Volksgenossen viele Nachahmung und wirkten auch auf spätere Zeiten hin sehr anregend. „Und wie hätte es anders sein können, als daß seine Gleichgiltigkeit gegen theokratische Institute der Nation, seine Abneigung gegen allen ausschließenden Partikularismus, seine Duldsamkeit

gegen das Ausländische sich in weiten Kreisen verbreitet, daß viele, von seinem Beispiele angeregt, sich der ruhigen Betrachtungsweise der Welt und Menschheit überlassen und die Ergebnisse ihres Sinnens und Forschens in diejenige Form der Dichtung eingekleidet hätten, deren sich Salomo vorzüglich bedient?" So entstand seit Salomo eine eigene Klasse von Männern, die man vorzugsweise חֲכָמִים nannte und die, den theokratischen Institutionen und dem gesetzlichen Kultus ihrer Nation mehr oder weniger abgewendet, ihre Befriedigung in freier Reflexion über Gott und Welt, Menschheit und Schicksal fanden.

Bruch erblickt demnach, um seine Ansicht kurz zusammenzufassen, wie in den Proverbien überhaupt, so auch in S ein Erzeugnis philosophischer Spekulation: Dieselbe geht aus von Salomo, der in der spezifisch israelitischen Religion keine Befriedigung fand und ihr daher gleichgiltig gegenüberstand, der aber doch seinen großen Wissensdrang befriedigen wollte und sich daher philosophischen Betrachtungen überließ. Sein Beispiel hat Nachahmung gefunden.

Dieselbe irrtümliche Auffassung, wonach auch S ein Stück Philosophie enthalten soll, finden wir u. a. auch bei Öhler[1]) und in gewissem Sinne auch bei Delitzsch. Nur lassen sie die Weisheitslitteratur, also auch S, nicht aus Opposition gegen die spezifisch israelitische Religion hervorgegangen sein, sondern betrachten sie im Gegenteil als das Produkt des Erkenntnistriebes, der eben durch die objektive Entwickelung der alttestamentlichen Religion veranlaßt ist. Auf dem Boden, führt Öhler aus, der durch die göttlichen Offenbarungsthatsachen und die theokratischen Ordnungen geschaffen worden ist, erwächst nicht nur eine praktische Frömmigkeit, sondern es wird auch der Erkenntnistrieb geweckt. Dieser Erkenntnistrieb wird aber nicht unabhängig von der Offenbarung befriedigt, sondern mittels des Erkenntnisschlüssels, den die Offenbarung bietet, sucht man die Wege Gottes in der Welt weiter zu erkennen und von der Erkenntnis seines Willens im Gesetz uns die Aufgaben des menschlichen Lebens weiter zu bestimmen.

Daß auch Delitzsch geneigt ist, in S_1 und S_2 eine Schrift philosophischen Charakters zu erblicken, geht aus der Bemerkung hervor, daß das Salomonische Zeitalter durch seinen wohlhäbigen, gemütlichen Frieden, seinen lebhaften, vielseitigen Verkehr mit fremden Völkern, seinen bis nach Tarsis und Ofir hin erweiterten

---

[1]) Öhler, Theologie des Alt. Test.², Stuttgart 1882, S. 66ff., 836ff., und derselbe, Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit.

Gesichtskreis „das philosophische Forschen" begünstigte.[1]) Und durch das Zurücktreten alles spezifisch Israelitischen in den Proverbien veranlaßt, sagt er[2]) — auch inbezug auf S —, die Chokmah suche der dem Volke Israel in geschichtlichem Prozesse nahegebrachten göttlichen Wahrheit durch das Kleid ihrer geschichtlichen und volkstümlichen Erscheinung hindurch in den Grund ihres Herzens zu schauen und da die allgemeinen Ideen zu erfassen, in denen schon damals die Anlage der Jahwereligion zur Weltreligion erkennbar war. „Aus dieser Richtung auf das Ideale im Geschichtlichen, auf das sich ewig Gleiche im Wechsel, das Humane im Israelitischen, auf das Gemeinreligiöse im Jahwetum, auf das Gemeinsittliche im Gesetz erklären sich alle Eigentümlichkeiten der Proverbien."

Im Gegensatz zu diesen im Vorhergehenden angeführten Ansichten über die religionsgeschichtliche Bedeutung der Salomonischen Sprüche glaube ich, daß man dieselbe nur dann richtig beurteilen kann, wenn man zunächst einmal S_1 und S_2 losgelöst von den ER und selbstverständlich von den anderen Chokmahschriften, wie Job und Koheleth, betrachtet.

Thut man dies, wie wir es oben gethan haben, so erkennt man, daß in S_1 und S_2 eine Sammlung einzelner Sprüche, bez. Vorschriften vorliegt, wie man sich in den verschiedenen Lebenslagen zu benehmen habe. Die Sprüche entbehren alles philosophischen Beigeschmacks; vielmehr eignet ihnen eine gewisse Naivität. Das richtige Verhalten wird als Weisheit, das entgegengesetzte als Thorheit bezeichnet. Das Grundprinzip des richtigen Verhaltens, der Weisheit, ist die Gottesfurcht, d. h. nur wer Gott fürchtet, ist imstande, weise zu sein. Das Ziel, der Endzweck der Weisheit ist, daß es dem Menschen hier auf Erden möglichst wohlergehen, daß er vor den verderblichen Folgen der Thorheit bewahrt werden möge. Und dieser Endzweck ist das Maßgebende, die Hauptsache: S_1 und S_2 ist eine Zusammenstellung von Anweisungen, wie man glücklich werden kann. Daß das Glück immer als ein irdisches, diesseitiges geschildert wird, muß uns nach dem, was wir über die litterarische Stellung von S_1 und S_2 urteilen, als selbstverständlich erscheinen. Daß der Sündenbegriff nicht in seiner ganzen Tiefe aufgefaßt ist, erklärt sich aus der eben dargelegten Tendenz dieser Abschnitte. Durchaus unzutreffend ist es, in denselben eine Polemik gegen das von Jahwe offenbarte Gesetz zu erblicken. Wenn eine bewußte Polemik vor-

[1]) Delitzsch, a. a. O. S. 32.
[2]) Ebendas. S. 34.

läge, dann würden die Dichter von S_1 und S_2 sich nicht damit begnügen, alles auf das Gesetz, besonders auf das kultische Bezügliche nur mit Stillschweigen zu übergehen; auch in den von uns besprochenen Stellen aus S_1, die von dem Opfern handeln, wird wie von den Propheten gegen das Opfer nur als opus operatum Stellung genommen. — Ebenso einseitig aber erscheint es mir, in S eine beabsichtigte Spezialisierung des Gesetzes zu sehen[1]): in diesem Falle müßten sich viel mehr Beziehungen auf das Gesetz finden als es thatsächlich giebt. Vielmehr sind die Dichter von S_1 und S_2 unabhängig vom Gesetz; sie nehmen weder eine feindselige noch eine freundliche Haltung gegen dasselbe ein.

Ebenso unabhängig sind sie von den Propheten, die ja eine ganz andere Aufgabe als sie zu erfüllen hatten. Der Hauptberuf der Propheten war es, die in Götzendienst verfallenen Volksscharen wieder zur Anerkennung Jahwes, des Gottes Israels, zu bringen; die Spruchdichter dagegen wollten Leuten, von denen sie es als selbstverständlich voraussetzten, daß Jahwe ihr Gott sei, Anweisungen, Ratschläge erteilen, wie sie durch vernünftige — חָכָם — Lebensführung glücklich werden könnten. „Die Erwähnung des Verkehrten war ihnen nirgends Selbstzweck“ [2]), und von hier aus ist es auch erklärlich, daß besondere Sünden, die wir als solche des vorexilischen Israel kennen, hier nicht zur Erwähnung kommen, daß z. B. vom Götzendienste hier gar nicht die Rede ist. Andererseits stehen die Spruchdichter den Propheten durchaus nicht feindlich gegenüber, sondern verstehen die hohe Bedeutung derselben, wie aus der von uns besprochenen Stelle 29, 18 hervorgeht, zu würdigen.

Wir erkennen demnach, daß sich das Zurücktreten des spezifisch Israelitischen aus dem Wesen und der Bedeutung der Spruchdichtung wohl erklären läßt, werden aber sehen, daß es für die nach dem Exile sich immer mehr gegen alles Nichtisraelitische abschließenden Israeliten etwas Befremdliches hatte und eine Wendung in der Spruch- und überhaupt der Chokmahlitteratur veranlaßte. —

Soviel über die religionsgeschichtliche Bedeutung von S_1 und S_2. Wie steht es nun mit den ER, bez. mit A_1?

Um auf diese Frage antworten zu können, haben wir zunächst Folgendes zu erwägen.

---

[1]) So König, Der Offenbarungsbegriff d. Alt. Testaments, Leipzig 1882, S. 204 und Wildeboer, a. a. O. S. XVIIf.

[2]) S. Baudissin, a. a. O. S. 15.

Neben der durchaus auf das Praktische gehenden, von allen philosophischen Elementen freien Richtung der israelitischen Litteratur, die wir in S_1 und S_2 vor uns haben, hat sich nun in Israel allmählich noch eine andere entwickelt, die wir die theoretisch-spekulative nennen können und die eigentlich allein auf den Namen „Chokmahlitteratur" Anspruch erheben darf. Diese Richtung tritt uns entgegen in Job, der nach unserer Ansicht gleich zu Beginn des Exiles entstanden ist, später in Koheleth. Hervorgegangen ist dieselbe aus einer Art Skepsis, die ihrerseits wieder hervorgerufen worden ist durch den Widerspruch zwischen den herrschenden religiösen Ideen und der Wirklichkeit, durch die oft wiederkehrende Thatsache, daß es dem Frommen so übel und dem Gottlosen so wohl ergeht. Indem man über diese Fragen nachsann, mußte man selbstverständlich auch den Gottesbegriff in den Bereich der Spekulation mit hineinziehen. Dabei zeigte es sich, daß der Begriff, den man sich bisher von Gott gemacht hatte, noch nicht ausreichend war, um zur Beantwortung der schwebenden Fragen dienen zu können. Die Folge davon war, daß man den bisherigen Gottesbegriff mit neuen Attributen umgab. So kam man auch dazu, von Gott die Chokmah auszusagen. Der Begriff an sich war nichts Neues: in den bereits vorhandenen Spruchsammlungen wurde damit das sittliche Ideal des Menschen bezeichnet: jetzt vereinigte man darin alle praktischen und theoretischen Vollkommenheiten Gottes; die Weisheit erschien als die Substanz der göttlichen Eigenschaften.[1])

In den ER nun macht sich teilweise der Einfluß dieser theosophischen Spekulation geltend, indem darin die menschliche Chokmah, die in S_1 und S_2 selbständig erscheint, als Ausfluß der göttlichen dargestellt wird. Doch darf man sich dadurch nicht zu einer falschen Auffassung von der religionsgeschichtlichen Bedeutung der ER verleiten lassen: die philosophische Spekulation, wie sie uns besonders Kap. 8f. entgegentritt, ist durchaus nicht Selbstzweck — wenn sie das sein sollte, würde ihr ein viel größerer Raum und nicht nur ein so geringer Bruchteil des Ganzen gewidmet, und sie würde sicher an die Spitze des Ganzen und nicht erst gegen das Ende hin gestellt sein , sondern sie dient sozusagen nur als wissenschaftliche Begründung für die auf das Sittlich-Praktische zielenden Sprüche. Wie sich im Exile einzelne Männer, die man als Weise bezeichnete, mit der überkommenen Litteratur beschäftigten, so studierten einige auch die alten Spruchdichtungen und dichteten, durch dieselben angeregt, neue Sprüche, die in erster

[1]) Vergl. hierzu Bruch, a. a. O. S. 46f. und 62f.

Linie den Zweck hatten, auf die Jugend sittlich bewahrend und fördernd zu wirken. Dabei zeigt sich eine Einwirkung der inzwischen aufgekommenen spekulativen Richtung, indem man die Chokmah, die der Mensch sich aneignen soll, aus der Chokmah, die der Gottheit eignet, ableitete. Daß dieses theosophische Element aber durchaus nicht Selbstzweck sein soll, wird in den Sprüchen selbst indirekt zugegeben, indem es 1, 1—6 heißt, daß man dadurch, daß man die Worte der Weisen versteht, das rechte sittlich-praktische Verhalten lernt.[1])

Da demnach die ER trotz des philosophischen Gewandes, in das sie teilweise gekleidet sind, die gleiche Tendenz wie S_1 und S_2 verfolgen, so ist über ihr allgemeines Verhältnis zu dem Gesetze und zu den Propheten das Gleiche wie bei jenen Abschnitten zu urteilen: sie sind unabhängig von dem Gesetze und von den Propheten. Was sodann einzelne besondere religionsgeschichtlich wichtige Punkte anlangt, wie den ausgeprägten Eudämonismus und im Zusammenhange damit den wenig tiefen Sündenbegriff, so könnte man vielleicht sagen: das ist wohl in der Zeit leicht verständlich, in der S_1 und S_2 entstanden sind, da damals die religiöse Entwickelung Israels noch nicht so weit vorgeschritten war: gegen Ende des Exils dagegen vermag man keine Erklärung dafür zu finden. Und doch sind jene Anschauungen auch in dieser späteren Zeit sehr wohl zu verstehen, wenn man berücksichtigt, an wen sich die Weisen vorzüglich gewendet haben, für wen auch die ER in erster Linie bestimmt sind. Mag es auch bei S_1 und S_2 zweifelhaft sein, wem sie zunächst gelten sollen — die einen, wie Delitzsch, meinen, S_1 sei für die Jünglinge, S_2 für die Bürger bestimmt; andere, wie Baudissin, nehmen an, daß sich beide Sammlungen an den Erfahrenen wenden, ihm nur vergegenwärtigend, was er als die Summe eigener Lebenserkenntnis bestätigen wird, — bei den ER liegt es auf das Klarste zu Tage, daß sie für die Jugend geschrieben sind, daß sie im eigentlichsten Sinne pädagogisch wirken sollen. Behält man dies im Auge, dann braucht es einen nicht wunder zu nehmen, daß in den ER die alte Vergeltungslehre wieder gepredigt wird, nachdem doch in Job an ihren Fundamenten gerüttelt worden ist: würde man an die zu erziehende Jugend mit einem derartigen Probleme herangetreten sein, das übrigens in Job nicht einmal gelöst wird, so würde man bei derselben Zweifel erregt haben, und damit wäre der pädagogische Zweck vollständig verfehlt gewesen. „Der Verfasser will die Ruhe

[1]) Das ל in לְהָבִין nehmen wir im Sinne von „dadurch daß“.

des Gemütes nicht stören[1]); er glaubt mit seinem Eudämonismus und Optimismus besser auf den jugendlich empfänglichen Sinn zu wirken als mit Zweifeln. Er umschifft mit Absicht die schwersten Klippen der theoretischen Probleme, um der Jugend die Naivität zu erhalten, sie nicht durch Zweifel in ein ungewisses Etwas oder Nichts zu stoßen." — Und ebensowenig kann es befremden, wenn in den ER die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen, zu deren Erkenntnis ja Job gelangt ist, nicht besonders hervorgehoben wird, da die Erkenntnis eher hemmend als fördernd auf die sittliche Kraft der Jugend wirken muß. — Auch die an sich auffällige Thatsache, daß, wie in S, so besonders in den ER die Scheol lediglich als Aufenthaltsort der Gottlosen und nicht allgemein der Verstorbenen dargestellt wird, findet ihre Erklärung, wenn man die pädagogische Tendenz berücksichtigt: es ist doch erzieherisch viel wirksamer, wenn man lehrt, daß den Gottlosen nach dem Tode ein besonders düsteres Schicksal erwartet, als wenn man behauptet, daß dem Frommen kein besseres Los als dem Frevler beschieden sei. —

Das spätere Judentum, das mit der Zeit eine immer schroffere Stellung gegen alles Nichtjüdische einnahm, scheint an dem universalistischen Charakter wie der Chokmahlitteratur überhaupt so auch der Proverbien Anstoß genommen zu haben und ist bestrebt gewesen, dieser ganzen Litteraturgattung wieder ein israelitisch-theokratisches Gepräge zu geben. Für die Sprüche des Jesus Sirach haben wir das bereits oben nachgewiesen. Aber auch in den übrigen Weisheitsschriften, wie in dem kleinen Buche Baruch und der Weisheit Salomonis, nimmt der Universalismus in demselben Maße ab, in dem der Partikularismus zunimmt. So ist in Baruch die Weisheit, die dort übrigens als selbständige Hypostase neben Gott erscheint, identisch mit dem israelitischen Gesetze und muß den fremden Völkern unbekannt bleiben, eben weil sie dieses Gesetz nicht annehmen. Und obgleich in der Weisheit Salomos der Begriff der Chokmah, der hier ebenfalls vollständig hypostasiert ist, mit fremden Elementen durchsetzt erscheint, ist dem Verfasser doch lediglich das israelitische Gesetz der reinste Ausfluß, die Verkörperung dieser Weisheit, und als die wahre praktische Weisheit erscheint ihm die spezifisch jüdische Frömmigkeit.[2]) —

Zum Schluß sei noch kurz die Frage aufgeworfen, in wieweit man bei den Proverbien, die doch zu dem alttestamentlichen

[1]) Vergl. Seyring, a. a. O. S. 37.
[2]) Vergl. hierzu Bruch, a. a. O. S. 319ff.

Kanon gehören, von einer Inspiration oder besser einer göttlichen Offenbarung reden kann.[1])

Man darf den Unterschied in den Graden der Inspiration nicht verkennen, der die alttestamentlichen Propheten von den anderen Trägern und Vermittlern der Offenbarung scheidet.

Hat man bei den Propheten das Recht, von einer unmittelbaren Einwirkung Gottes zu reden, so wird die Anlage, die Befähigung zur Weisheit in den Proverbien selbst nur indirekt von Gott abgeleitet, sofern Gott den Menschen in der Schöpfung mit Vernunft begabt und dem so mit Vernunft begabten Menschen Stoff zur Aneignung dargeboten hat. So weit dieser Stoff der Lebenserfahrung und der Natur entnommen ist, hätte auch jeder vernunftbegabte Heide die in den Sprüchen ausgesprochenen Wahrheiten vertreten können; das, was die alttestamentlichen Spruchdichter aber hoch über ähnliche Dichter anderer Völker erhebt, ist die Thatsache, daß für sie der lebendige Gott den Mittelpunkt bildet, der die Welt geschaffen hat und regiert und der durch sein offenbartes Gesetz die rechte Norm für alles sittliche Verhalten gegeben hat. —

Die Proverbien sind, um ihre religionsgeschichtliche Bedeutung zusammenzufassen, Regeln, wie man glücklich werden kann. In ihrer ältesten Gestalt treten sie in schlichtestem Gewande auf, während sie später — höchstwahrscheinlich infolge der inzwischen in Israel aufgekommenen spekulativen Richtung — in einer philosophischen oder richtiger theosophischen Verbrämung erscheinen, die aber eben durchaus nicht Selbstzweck sein soll. Sie sind unabhängig wie von dem Gesetze so auch von den Propheten, ohne aber eine polemische Stellung gegen dieselben einzunehmen. Die jüngere Sammlung ist mit ausdrücklicher Beziehung auf die Jugend geschrieben. Mit Rücksicht auf diese Punkte erklärt sich manches in religionsgeschichtlicher Beziehung zunächst Auffällige. Durch ihren universalistischen Charakter unterscheiden sich die Proverbien von der folgenden jüdischen Weisheitslitteratur, der mehr und mehr ein theokratisch-israelitisches Gepräge aufgedrückt ist. Von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes darf man bei den Proverbien nicht reden.

---

[1]) Vergl. hierzu König, Offenbarungsbegriff, S. 192—209.



